

ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

# ЗА БОЖЕСТВЕННИТЕ ИМЕНА

превод от старогръцки **Лидия Денкова**  
второ коригирано и допълнено издание

София 1999  
Издателство ГАЛ-ИКО

ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ

**ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ**

© Лидия Д. Денкова - превод, студия, показалец на гръцките съответствия, библиография

© Иван Христов - превод, индекси, библиография

© Йоана Сиракова – превод

© Издателство ГАЛ-ИКО - София, 1999

# СЪДЪРЖАНИЕ

*Към второто издание*

*Отвъд знанието, отсам тайната: псевдо-Дионисий Ареопагит*

## ЗА БОЖЕСТВЕНИТЕ ИМЕНА

- Глава I.* Каква е целта на словото ни и какво е преданието за божествените имена
- Глава II.* За единяващото и различаващо богословие и какво е единността и различието в Бога
- Глава III.* Какво е значението на молитвата. За блажения Иеротей, за благоговейната почит и съчиняването в богословието
- Глава IV.* За Благото, Светлината, Красотата, Любовта, екстаза и ревностния стремеж. И за това, че злото нито е битие, нито е от битието, нито е сред съществуващото
- Глава V.* За Битието, между това и за образците
- Глава VI.* За Живота
- Глава VII.* За Мъдростта, Ума, Разсъдъка, Истината и Вярата
- Глава VIII.* За Мощта, Справедливостта, Спасението, Изкуплението, а между това и за неравенството
- Глава IX.* За голямото, малкото, тъждественото, другото, подобното, неподобното, покоя, движението, равенството
- Глава X.* За Вседържителя, Стария по дни и заедно с това за вечността и времето
- Глава XI.* За Мира и какво означава самото понятие самобитие. Какво се казва, че е Живот-в-себе си, Възможност-в-себе си и други такива
- Глава XII.* За Светия на светиите, Царя на царете, Господ на господстващите, Бога на боговете
- Глава XIII.* За Съвършения и Единния

## ПИСМА

- Писмо I до монаха Гай
- Писмо II до същия [монах Гай]
- Писмо III до същия [монах Гай]
- Писмо IV до същия [монах Гай]
- Писмо V до дякона Доротей
- Писмо VII до йерарха Поликарп
- Писмо IX до йерарха Тит

## ПРИЛОЖЕНИЯ

- Гръцки съответствия на по-важните философски и богословски термини в „Божествените имена“
- Index verborum potiorum
- Индекс на съответствията на пагинацията с PG, t. III
- Индекс на съответствията с гръцкия коментар в PG, t. IV
- Отправна библиография
- Шелдон-Уилямс. *Псевдо-Дионисий*

## Към второто издание

Няколко години след изчерпването на първото издание на „Божествените имена“ се появи възможност за второ издание, което, надявам се, ще удовлетвори по-широкия читателски интерес към изключителния фонд на ареопагитските идеи, захранили една от най-продължителните традиции в средновековната и по-новата философия. Разбира се, това бе добър повод да се коригират допуснатите грешки в първото издание, да се допълнят някои пропуски, да се премисли още веднъж: преводът, за да се дооглади неговият нелек за възприемане смисъл. Може би не е излишно да се напомни, че няма преводач, който да не е изтъквал неимоверната трудност на гръцкия текст, явяващ се нещо като „препъни камък“ за преводаческото усилие. Високото философстване на автора, съчетано с явното му намерение да създаде особен език и стил, който да „препятства“ онези, които не могат да вникнат в „божествения смисъл“, е предизвикателство най-напред към възможностите на езика, на който се превежда и който преводачът трябва да „изгребе“ до крайна степен. Така че, независимо колко се дооглажда, преводът е винаги едно приближаване до Дионисий и ... до собственото разбиране на преводача тълкувател. Ясно е, че тук не може да има никаква претенция за окончателност и неоспоримост, а само един проведен платонически принцип - „доколкото е възможно“. Всеки специалист обаче би намерил добър ориентир в тълкуването чрез гръцките съответствия на най-важните термини, които сметнах за необходимо да изведа допълнително.

Второто издание на „Божествените имена“ (в гръцката патрология на Migne, PG, t. III, 585b-984a) е разширено с писмата на Псевдо-Дионисий (от общо десетте са включени I, II, III, IV, V, VII, IX) и има различен характер заради индексите (*Index verborum potiorum*, индекс на съответствията на пагинацията с PG, t. III, индекс на препратките към гръцкия коментар е PG, t. IV), които ще бъдат най-полезни за специалистите. Разширена е и библиографията на изследванията върху Ареопагитския корпус, а приложената глава върху Псевдо-Дионисий, написана от Цж. Шелдън-Уилямс е авторитетното Кеймбриджско издание „Късноантичната и ранносредновековната философия“ (1970), дава добър пример за систематичен обзор. За уточнение при превода е използвано гръцкото издание ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ ΠΕΡΙ ΘΕΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ. ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ, 1978, със сверка по авторитетното издание на Зухла: *Corpus Dionysiacum. I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. Herausgegeben von Beate Regina Suchla, Verlag Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1990.*

Второто издание бе подготвено вече с общи усилия и затова дължа благодарност на колегите Йоана Сиракова и особено на Иван Христов, който допринесе за разширяването на библиографията, преведе писмата, нанесе пагинацията от критичното издание на B. Suchla в полето на българския превод и включи трите индекса, съставени с помощта на информационна система за съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит, разработвана от него в сътрудничество с Руския християнски хуманитарен институт. Благодарността ми, разбира се, е и за екипа на издателство ГАЛ-ИКО, което прецизно и навреме реализира замисленото.

*Остава да изразя надеждата, че тази втора среща на читателя с идеите на автора, наречен Дионисий Ареопагит, ще затвърди дълбоко и трайно един оправдан интерес.*

*Лидия Денкова  
Март 1999*

## ОТВЪД ЗНАНИЕТО, ОТСАМ ТАЙНАТА: ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

*„Нещо странно влагаи в ушите ни...”*

Открай време всяко въвеждане към съчинение от така наречения Ареопагитски корпус неминуемо започва с „тайната” на автора, преведена в научния език като „Дионисиев въпрос”. Ако проследи наистина огромната натрупана литература от догадки и твърдения, читателят би могъл само да се усъмни доколко научната страст наподобява разплитането на тайнствен сюжет, при което диренето - ако не се стреми всъщност към ключа на учението - се замозаклучва в хипотезите с единствената цел да покаже компетентност. Или, с други думи, въпросът, кой е действителният автор на съчиненията, е обречен или да остане без отговор, или да издигне на преден план предполагаемо име, което да бъде отхвърлено в следващо изследване, и т.н. Не че псевдонимията не е нещо интересно - но не е и нещо изключително: някой взима „назаем” високоценен авторитет и оттам нататък отрицва въображението и ума си, без винаги да е задължително придържането в коловозите на наподобявания стил. Историята познава и псевдо-Аристотел, и псевдо-Лонгин, и псевдо-Ериугена. Може би е друго, когато авторитетът просто не е писал, а само е изживял живот, достоен да осигури живота на подписаните с неговото име съчинения. В този случай самата свежена атмосфера на цяла една епоха обгръща писанията като нерушим обков срещу посегателствата на съмнението, а стилът и мисловността остават свидетели на самите себе си, убягвайки от разобличаващите сравнения. Така поне е ясно, че авторът на „Божествените имена” не е плагиат, нито наподобител, а просто е притурил към подвизите на истинския Дионисий подвига на високото философстване и красноречивото писане, така че бъдещите поколения да получат единния образец на светостта, пълнотата на качествата на човешката личност и примера за един неподражаем стил (Николай от Куза например говори колко „елегантно” се е изразявал Дионисий). Че тъкмо съчиненията създават ореола на личността, ни убеждава Данте, възторжено помествайки Дионисий в рая, където той сияе като звезда, защото тук, на земята, най-много е прозрял природата и дейността на ангелите. Има се предвид изключително популярното през Средновековието съчинение „За небесната йерархия”, които заедно с предхождащия в логически план труд „За църковната йерархия” заслужено определят на автора почетното звание „йерархически доктор”. „Доктор”, разбира се, е титлата за неимоверната ученост (за „многоучеността” на Дионисий пише още Максим Исповедник през VII в.), признавана от западната схоластика, която прилежно коментирала ареопагитските съчинения по присъщия ѝ начин на донейде окастряща избирателност и систематизиране за целите на обучението. Нека, избързвайки и в духа на самата схоластика (наклонна към точните изброявания) да споменем, че само у Тома Аквински има 1702 цитата от „Божествените имена” и „Небесната йерархия”. Едва ли обаче е необходимо да се броят цитатите, позоваванията и коментарите върху Дионисиевите съчинения: за около 1500 години са се натрупали наистина много, а и доказват все същото - голямото влияние на едно учение, което всеки коментатор е

разбирал по своему, отговаряйки на въпроса, „ какво е искал да каже великият Дионисий... ". Ето защо никой увод не може да бъде изчерпателен и добре ще е, ако е краткословен (достойнство, отбелязано в самата ареопагитска теория) и се задоволява да насочва<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> За по-пълно запознаване в края е дадена отправна библиография на изследванията върху Ареопагитските съчинения.

*И тъй, какви нишки ни насочват в лабиринта на тайната?*

В Деяния на апостолите (17, 34) има един текст, който разказва, че след проповедта в атинския Ареопагит на ап. Павел върху възкресението на мъртвите към него се присъединили, т.е. приели Христовата вяра, „ някои, между тях Дионисий Ареопагит и една жена на име Дамара". Някои приели, други се замислили, желаейки още веднъж: да чуят новото учение, а трети направо се присмивали, макар че всички те най-много обичали да си прекарват времето, като говорят или слушат нещо ново. Да добавим и странно, защото самите те казали на Павел: „ нещо странно влагаи в ушите ни..." (Деян., 17, 20), подтиквайки го да продължи. Кои са те? Според текста - атиняни и живеещите у тях чужденци, освен това стоически и епикурейски философи (17, 16). Може би тук е първата нишка, подсказана от автора на съчиненията, вероятно напълно съзнателно скрил се зад името на Дионисий? Атинянин или чужденец, философ (защо не и платоник), който обича новите и странни неща, та може да пише по начин, удивителен за цялата християнска традиция до него. (Нека, отново избързвайки да кажем, че „до него" са първите пет века на християнството). Освен това намеците за идентифицирането на Дионисий с автора на съчиненията се усилвали от темата за „ незнайния бог": Павел похвалил атиняните, че са издигнали жертвеник на „Незнайния Бог", когото почитат, без да познават (17, 23). Учудващо е как това „непознаване" (античното „застраховане" чрез почитта към боговете на чужденците е много стара брънка в митологичния комплекс) е било повърхностно отнасяно към основната тема на ареопагитиките - непознаваемостта, сиреч недостъпността в умопостигането на божественото, но е факт. Неубедителността навярно е долавял самият автор, та се е заел сам да си доизгради престижната апостолска биография. От Евсевий Кесарийски било известно, че сподвижникът на Павел Дионисий станал пръв епископ на Атина и в Атина приел мъченическа смърт (това е светецът, чиято памет православната Църква чества на 3 октомври). Авторът на съчиненията дотолкова се вживял в неговата роля, че посветил десетте си известни писма на исторически лица от епохата на апостолите: Гай (първите четири писма), Доротей, Созипатър, Поликарп, Демофил, Тит и Йоан Евангелист. Освен това вмъкнал и някои впечатляващи подробности в съчиненията си: в „Божествените имена" и писмото до Йоан твърди, че е присъствал заедно с апостолите Петър и Яков на „смъртта" на Богородица, а в 7-ото писмо - че е видял в Хиерополис слънчевото затъмнение, настъпило при разпъването на Христос.

Така грижливо изградената биография започнала да обраства с все повече подробности. Съчиненията всъщност за първи път се „ появили " на събора в Константинопол през 532-533 г., заел се да обори монофизитите в схващането им за единната божествена природа на Словото Христос.

Цитати от Ареопагитиките в подкрепа на единното естество сипел Северни, водачът на монофизитите, който заемал антиохийския престол от 512 до 518 г. Водачът на привържениците на двойната (богочовешка) природа на Христос - Ипатий от Ефес, веднага се усъмнил в истинността на подобно свидетелство, иначе отците на Църквата биха го познавали и използвали в борбата срещу еретиците (примерно срещу арианите). Ипатий не се съмнявал в авторството на Дионисий, а по-скоро в монофизитското му тълкуване, изтъквайки специфичния термин за *θεαυδρική ενέργεια* (богочовешкото действие) на Христос. Легендата за авторството, както и ортодоксалното тълкуване на съчиненията били закрепени с първите коментари на Йоан Схоластик, епископ на Скитополис в Палестина (536-550), които са достигнали до нас фрагментарно и от XII в. насам се дават под името на един от най-известните коментатори на Ареопагитиките – св. Максим Исповедник (ок. 580-662). „Удивителната ортодоксалност и ученост на Дионисий“ подсилвали многобройните жития на мъченика, написани през IX в. от Михаил Синкел, Методий Исповедник, Симеон Метафраст. Те били добре дошли, когато император Людовик Благочестиви се заинтересувал чии съчинения му е подарил византийският император Михаил II с пратеничеството през 827 г. Явно по това време популярността на Дионисий била нараснала (на Изток не без влиянието на Фотий), така че на Запад можели само да се възторгнат, ако авторитетът Дионисий се обвърже и с началната история на Римската църква. Легендата дообрисувала „житието“: оказало се, че тъкмо по поръка на Климент. Римски Дионисий проповядвал сред галите - нему бил посветен и манастирът „Сен Дени“, където Людовик изпратил съчиненията за превод. Дали абатът на „Сен Дени“ Хилдуин успял да преведе съчиненията, като специално във връзка с истината за Дионисий обиколил Гърция, не е много сигурно, но за щастие, император Карл Плешиви възложил превода на Ериугена, който го завършил към 867 г. и, както е известно, тъкмо въз основа на Ареопагитиките създал своето собствено учение, въвеждайки завинаги в оборот гръцкия синтез на християнския неоплатонизъм. Карл обаче, изглежда, повече се възнувал от действителния автор, отколкото от духа на съчиненията и затова попитал сведущия Анастасий Библиотекар, секретар при папския престол. За нас отговорът на Анастасий е интересен, защото съвпада със събитието по пренасянето на мощите на Климент Римски, извършено, знае се, от Константин-Кирил Философ. Освен че препраца императора към византийските жития, Анастасий твърди, че Кирил е бил запознат с ареопагитския „свитък“, в който са били укрити съчиненията на самия Климент Римски (действително в „Божествените имена“ се цитира „философа Климент“, но това е Климент Александрийски). Преводът на Ериугена е изключително свободен (бихме казали, авторизиран), но така или иначе служи до XIII в., когато на Запад прави нов превод Йоан Сарацин. В латинската теология обаче почти няма автор, който да не е размислял и писал върху Ареопагитиките - било коментари, било цитати или свободни заеми, като се почне от папа Григорий Велики и се мине през Абелар (усъмняването в авторството е причина за едно от многобройните му „бедствия“), Йоан Солсбърийски, Петър Ломбардски, Алберт Велики, Бонавентура, Тома Аквински, по-късно Лоренцо Вала, Марсилио Фичино и Пико дела Мирандола (с новите преводи, осъществени в Платоновата Академия), Николай Кузански (чиято „docta ignorantia“ е изцяло



вдъхновена от Ционисиевата теория за непознаваемостта), Данте, Майстер Екхарт и всички мистици чак до Сан Хуан дела Крус. На Изток авторитетът на Ареопагитиките се използва най-вече в религиозните спорове – примерът дава още Леонтий Византийски; следва догматичното усвояване у Максим, Йоан Филопон, Теодор Студит, Симеон Нови Богослов, особено у Йоан Дамаскин, Михаил Псел, парафразата на Пахимер, у Григорий Синаит, Никифор Калист чак до исихастката ера през XIV век. Тогава въпросът за тълкуването е достойно императорско занимание, защото Йоан Кантакузин възлага на известния Варлаам Калабрийски да изучи Ареопагитиките. В резултат на изучаването Варлаам стига до два извода: човек няма друг път към непознаваемото освен йерархичното възкачване по пътя на съществуващото; бог е свръхсъщностен, отвъд съществуващото, а човешкото познание е символно, защото сътвореностите могат да са само символи на Бога и не образуват с него реално единство. В развихрилите се спорове с варлаамитите от средата на четиринадесетия век исихастите в лицето на Григорий Палама също се позовават на ареопагитската теория, за да отговорят, че апофатичното (отрицателното) богословие е нещо повече от словесно възкачване по стълбицата на съществуващото и стига до чисто съзерцание в безмълвието (вътрешната молитва и екстаза). Словата на Палама срещу Акиндин всъщност са типичният пример, как всяко време налага своя поглед и прави своя редакция от Дионисиевите разсъждения: за да се докаже реалното явление на Таворската светлина, се привлича втората глава на „Божествените имена“ за божествените разделения като учленяващи проявления на свръхсъщностната единност в света. Дионисий обаче съвсем няма предвид само Таворската светлина, а и теологията и символиката на светлината у него е далеч по-сложна от исихастката...

Така или иначе Дионисиевото влияние расте лавинообразно. През XIV в. (1371 г.) се появява и първият славянски превод на монаха Исая Серски, който осъществил високоблагородната си задача вече при усилените нападения на турците. В предговора той се жалва от трудностите на „високопремъдрия елински език“, опитвайки се да защити и възлюжностите на старобългарския да предаде сложната философска терминология. Въпреки че преводът е твърде буквален и издава желанието за стриктно придържане към оригинала (полагане на дума срещу дума), трудът не остава безплоден. Някой от многобройните преписи (днес са известни над осемдесет) бива пренесен от митрополит Киприан в Русия, където трайно се вкоренява интересът към ареопагитското богословие - на него до голяма степен се дължат не салю средновековната естетика на иконописването или по-общо средновековната образност, свързана с теорията за „неподобните подобия“, но и особените черти на православната философия от края на XIX - началото на XX в. в лицето на Флоренски, Соловьев, Булгаков, Лоски и т.н.

По същото време на Запад, вместо да създават своя философия, изтеглена през времето от идеите на Ареопагитиките, учените – като Щилгмайер и Кох – доказват обосновано, че авторът е Псевдо-Дионисий, живял в края на V и началото на VI в., най-вероятно неоплатоник от школата на Прокъл, приел християнството, или християнин, получил образование при неоплатониците. Платонизма на съчиненията забелязват още Максим и Палама, но развиват твърдението, че тъкмо неоплатониците през V и VI в. са заимствали от живелия през I в. Дионисий.

Платонизмът всъщност разбива тезата за автентичността още през XV в., когато Порецо Вала открива и латинския превод на диспута в Константинопол. „Прекалено платонически“ са съчиненията за Лутер и Еразъм. „Прекалено“ едва ли, но достатъчно – да. Такава е например четвъртата глава от „Божествените имена“, която издава силно влияние от Прокловото съчинение върху злото „*De malonim subsistentia*“. Силно влияние, може би директно от Платоновия „Парменид“ (137cd-145 a), издава и деветата глава на „Божествените имена“. Дори молитвата към християнската Троица, с която започва трактатът „За мистичното богословие“, напомня началото от коментара на Прокъл към „Парменид“. У Дионисий могат да се открият повече или по-малко скрити отгласи и от „Федър“, „Пирът“, „Филеб“, „Тимей“, но е спорно доколко са директно почерпани<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Някои съответствия сме посочили на места в текста.

Според Щилгмайер цитатите (каквото е случаят с цитата от „Горгий“, 470 с, в края на „Божествените имена“) са „обща места“ у неоплатониците (още у Плотин) и по-ранните отци на църквата като Климент Александрийски, Ориген, Василий Велики, Григорий Назиански, Григорий от Ниса, Йоан Златоуст и др., които авторът на корпуса несъмнено познава. Дотам, че една от хипотезите направо го „пренася“ в III-IV в. в кръга на кападокийците. Псевдо-Дионисий обаче несъмнено познава и езическата традиция на Ямблих и Порфирий, като с последния го сродява дори общото наименование на съчиненията им „За божествените имена“. Прокловият коментар към „Парменид“ подава още идеите за това, че единствено Бог притежава пълно знание за себе си, за последователното изкачване по стълбата на знанието и преодоляването на разума, за който Бог остава винаги „скрит“ (в Дионисиевата терминология това е „божественият мрак“). Освен това Дионисий се изразява с неоплатоническата троична терминология, т.е. пасажите, в които Прокъл говори за хенадите, са били привлечени от обяснението на втората и третата ипостас. Дионисиевата ангелология е по-нататъшно развитие на ангелологията на Ориген и Порфирий. Освен това Псевдо-Дионисий попира и „сърхсъщностния“ стил на неоплатониците, които използват суперлативите и определенията „свърх“, за да означат надсетивността и наддосегаемостта на биващото отвъд всичко съществуващо битие. Той обаче вероятно познава и традицията, която от около трети век насетне упорито посвещава богословските спекулации на сближаването на Платоновото чисто битие (то *όν*) със самоопределянето на вехтозаветния Бог: „Аз съм вечно Съществуващият“ (Изх. 3:14). Във всеки случай онова, което силно го доближава до Григорий от Ниса примерно е изключително философичната символна екзегеза на образите в Стария завет (например символиката на огъня и цветовете в „Небесната йерархия“). Мнозина, най-вече от църковните автори настояват, че Дионисий познава христологичните формули на Халкедонския събор (451 г.) и че най-подробно говори за обичая да се пее Символът на вярата при светата литургия, въведен най-напред в 476 г. от монофизитския патриарх Петър Фулон в Антиохия (с този аргумент някои направо приемат Петър Фулон за автора на съчиненията).

Дионисий обаче има едно изключително значимо за Църквата нововъведение, доказвайки, че може не само да „слуша“ новото учение, но и да го създава - и това е учението за деветте ангелски чина, разделени на три степени, което не се среща в предходните съчинения на отците. Църквата е дотолкова задължена на йерархичната теория, структурираща цялото битие в реда на църковната организация, че драговошно интерпретира вътрешния мистицизъм на висшето интелектуално единение в духа примерно на Августиновото озарение или осенение за божията благодат. Акцентът за всеобщата хармонична свързаност на всички степени на битието, предопределени от участието си в божественото да съдействат във, чрез и за цялото, у Дионисий е прехвърлен към темата за постепенното откриване на тайната. Тайнството е на всички нива - от божественото откриване и възплъщение, до най-простата църковна служба, която всесъздава връзката (*religio* в значение на „връзка“) между човека и Бога. „Всеки един висш йерархичен ред - пише Псевдо-Дионисий в „Църковната йерархия“ - в степенята, в която го позволява неговата същност, причастност и ред, може, от една страна, да получава посвещение в божествените тайни и да стига до богоуподобяване, а от друга, да предава на тия след него, според достойнството на всеки, част от тази своя богоуподобеност, която е получил от самия Бог. Що се отнася до по-долните чинове, те също могат както да се подчиняват на тези, които имат по-голяма мощ от тях, така и да подбуждат към усъвършенстване подчинените на самите тях редове, които от своя страна не се задоволяват само с усъвършенстване, а също, доколкото е възможно, ръководят другите. Така благодарение на тази божествена и йерархична хармония всеки ред може да участва, доколкото му е възможно в Бога“ (ЕН, 372d). Нищо по-подредено от това „свещеноначалие“ (йерархия), според което всеки е причастен на божественото, но може да постигне богоуподобяването и обожествяването (теосиса) само чрез степенното възкачване (съответно чрез посредничеството на светците), чрез отхвърлянето на усетимите подстъпи към свършенството за придобиване на умоуловимите блага, отвъд които отново е тайната... Мистичната тайна на личното единение само за посветените, у които изначално е заложено божественото подобие. Затова на друго място в „Църковната йерархия“ се казва: „Да се богоуподобиш, това означава да усетиш раждането на Бога в себе си; следователно никой не би могъл да разбере истините, получени в дар от Бога, ако изначално не му е дадено да съществува по божествен начин“ (392b). Оказва се, че и благодатта, и йерархичното разпределение на даровете са за избраните - наистина според способността на всеки да възприеме. Подобно елитарно виждане, както и стремежа да се опази тайната на учението от „непосветените“ долавяме и в „Божествените имена“. Може би авторът съзнателно е скрил името си тъкмо за да подсили тайната на учението? За да го отърси от всички подробности на времето, мястото и историческите присъствия, които могат само да го снизят в безброй съотнесености? Защото Абсолютното, към което тегли авторът на Ареопагитските съчинения, е освободеното, безотносителното, само по себе си Единно, множествяващо и задвижващо се единствено по волята на своята блага природа. В този случай тайната на автора би могла да се открие също както тайната на божественото: по своя воля. За „божествената философия“ на Дионисий това означава да „влага странни неща в ушите ни“,

без нарочно да размисляме над хипотезите кой е бил нейният автор. За едни е патриарх Сергей, за други -грузинецът Петър Ивер (412-488), епископ на Маюма край Газа, за трети – християнинът, приятел на неоплатониците Синезий, за четвърти – образован сириец, и т.н., и т.н. Каквато и да е истината, той е пожелал да остане Дионисий Ареопагит и цялата му биография да са неговите съчинения. А биографията на самите съчинения, както се опитахме да подскажем, е толкова богата, коментарите върху тях дотолкова многократно ги превишават, че и без това не стига да се вместят в едно човешко изживяване. Достатъчно е със своя прочит читателят сам да продължи истинския живот на автора – който и да е той.

### **Творецът на имена**

В своето изследване „Византийските отци на Църквата V-VIII в." Г. Флоровски дава една от най-изчистените, най-сбитите оценки на Ареопагитските съчинения, към която почти няма какво да се добави. „Няма да е преувеличено да се каже, пише той, че без влиянието на Ареопагитиките остава непонятна цялата история на средновековната мистика и философия. Ареопагитиките са били живият и главен, макар и не единствен източник на платонизма в Средните векове". Същото фундаментално значение на „жалонираща" философия определя и един друг автор<sup>3</sup>

<sup>3</sup> С Аверинцев в „Поэтика ранневизантийской литературы", с. 100-101.

с думите, че пети век е дал на цялото средновековие две книги, всяка от които е изразила в пределно обобщен вид идеологическите основания на огромна епоха, имайки предвид „За божия Град" на Августин и писанията на Псевдо-Дионисий. Наследявайки епитетите на неоплатониците към техните учители, християнските автори се обръщали към Дионисий с „велик", „божествен", „боговдъхновен". сиреч възхищението и безусловното признание са съпровождали винаги съчиненията въпреки разнообразните интерпретации и ъгли на зрение, които донякъде „ъгловато" пречупвали изключителната пластичност на мисълта и изобилието на изказа. Зад богатството на езика, в който понякога се търсят значения, отмерили в разговорния език още през Омирово време, но пазени в „етимологичното" съзнание на елита, се крие постоянно възпроизвеждане на дискурса, търсец сам себе си да надмогне. Подвижността на мисълта усеща всеки читател, който следва логическия ред на съчиненията, групирани триадично подобно на разглежданите в тях предмети. Не случайно в „Божествените имена" Дионисий настоява да „определим отчетливо и последователно свойствата на Единното ". Последователността е онтологичният принцип на низхождане от и възхождане към божественото, на постепенното саморазкриване на теархията и обратното събиране на степенните знания в едновидното знание, затова редът на съчиненията отразява това движение. Като всяко боговидно движение то следва кръговия характер на теологията<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Темата за кръговата теология е подробно доразвита у Николай Кузански.

- на ословесяването на структурата на божественото (видима в съществуващото и предадена чрез Писанието), в която парадоксално се затваря кръгът на противоположните подстъпи, на началото и края в неподвижната среда. Откъдето и да тръгне богословът, „праволинейното възкачване“ винаги го отвежда до „стръмния път на отрицанията“, които, казано на днешен език, са снели в себе си всички предпоставени твърдения за „положителните“ свойства на нещата. Отразявайки благите протичания на Единното в света, утвържденията обаче правят всяко писане или говорене за божественото да наподобява онтологичния ритъм, да участва в него като действена, създаваща сила. Оттук всяко съчиняване има смисъл на молитва или химнословие, за което говори Дионисий. Молитвата, която постоянно поддържа отношението на съчинителя към свещения предмет на писането, няма толкова теургично значение на заклинание, привличащо божествената помощ, а направо единява, като директна връзка, която е преодоляла дистанцията на „обективизираното“ разсъждение. С други думи, езикът също е поведение и връзка (религия) - у Дионисий, разбираемо, това е езикът на гръцките мистерии. Интелектуалното посвещаване обаче изисква да се достигне върхът на „умопостижимите съзерцания“, които по принцип са достояние на ангелските същности. Така учението се превръща в израз на ангелското знание, което започва с безмълвното удивление (прекрасно описано у Григорий от Ниса), омножествява се в неизчерпаемостта на богатството на словесното учленяване и обратно стихва кръгово в безмълвието, което е вече висшето незнание, доближило се най-много до ослепителната светлина на божественото свръхзнание. В третата глава на „Божествените имена“ Дионисий използва образа на многосветлата нишка, спусната отгоре, по която ние се качваме, мислейки си, че притегляме тук, долу, божественото, докато всъщност то ни изтегля. Накъде? „Към най-високия връх на мистичните значения – пише Дионисий в „Мистичното богословие“, - дето простите, несмесени и неизменни тайнства на богословието се откриват в мрака на онова тайнствено безмълвие, що е отвъд светлината, ала с преярка светлина озарява непрогледния мрак и - неосезаемо и незримо - с блясък изпълва умовете безоки”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> „За мистическото богословие“. — Философски преглед, 1991/3, с.45. Превод проф. Цочо Бояджиев.

Нишката изтеглят самите съчинения в реда на отхвърлянето на достигнатото и на свойствата на битието - сетивно, разумно, умосъзерцаемо. Качването на всяко стъпало е отблъскване на предишното. В третата глава на „Мистичното богословие“ Дионисий ясно подрежда целта на възкачването, аналогичния път на съчиненията, тъй като завършващият мистичен синтез не би могъл да бъде схванат отделно: „В „Основоположенията на богословието“ възняхме най-важното в катафатичното богословие: защо божествената и блага природа е назована единна и защо троична; какво в нея се нарича Отцовство и какво Синочество; какво иска да проясни богословието на Духа, как от невестственото и лишено от части благо сърдечната утроба на благодтта поражда светлини, които и в него, и в самите себе си, и една в друга остават неотделими от съвечното на раждането им убежище; как

свърхсъщностният Исус се е въплътително съобразно с людските истини... В „За божествените имена“ се изяснява защо Бог е именуван благ, защо – съществуващ, защо – живот, мъдрост, сила и защо така, както го назовава умоизобразителното богоименуване. А пък в „Символическото богословие“ са разгледани някои иносказателни названия на божественото, заимствани от сетивното: какво представляват божествените форми, какво – божествените образи, части и органи, какво божествените места и наредби, какво – яростта, скръбта и гневът, какво – опияненията и пиянствата, какво – клетвите и какво – проклятията, какво – сънищата и какво пробужданията, и какво представляват останалите свещенозидани форми на символическото богоуподобяване”<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Пак там, с 48.

Дионисий обосновава и защо е естествено „Основоположенията на богословието“ и „За божествените имена“ да са по-кратки от „Символическото богословие“. За съжаление първото и третото съчинение не са достигнали до нас, но възпроизвеждането на съдържанието е възможно както чрез други текстове (напр. IX писмо, което подробно описва „символичното богословие“), така и чрез практиката на „отнеманията“ от катафатичното (утвърдителното) към апофатичното (отрицаващото) богословие. Методът предполага максимално излагане на осезаемите символи и образи (най-вече от Стария завет), които последователно биват отмахнати, както външната натрупана маса от статуята, за да се роди „чистата форма“. Тези осезаеми символи на теархията на пръв поглед са най-неподобните – камъка, росата, дъжда, цветето и дори червея, за който се говори в „Небесната йерархия“. Човек по-лесно възприема красивите съответствия като слънце, звезда, светлина, а ако постоянства в умовъздигането към абстракцията – вече такива свойства, като живот, мъдрост, истина, вяра и др. С развитата теория за „неподобните подобия“ обаче Дионисий окончателно преобръща в парадоксалното средновековната естетика на образа, защото красивите подобия се оказват опасни, да не би някой да се плъзне към видимата красота и така да се отдалечи от невидимата, съзерцаема само с умствените очи. От друга страна, „грозните образи“, за които той говори, изразяват много повече божественото тъкмо с неподобието си, с това, че явно свидетелстват за пропастта между божественото подобие и нашата слабост да го постигнем по пътя на аналозите.

Изглежда, всички тези теми са били развивани и в други произведения на Псевдо-Дионисий, така че да обгърнат и структурират цялата система на християнското учение. В „Божествените имена“ се говори за съчинения със заглавие „За свойствата и чиновете на ангелите“, „За душата“, „За справедливата и божествена присъда“. Споменават се още: „За божествените химни“, „За сетивното и умопостигаемостта“ и „За йерархията на законите“. Ако действително са били написани, те наистина идеално допълват Дионисиевата система, но и без тях тя е достатъчно експресивна поради простия заложен онтологичен принцип на всяко познание: всяко различително знание, изследващо даден модус на съществуването, съдържа в зародишен вид всички останали знания, тъй като всички знания са причастии, макар и в различна степен, на простото

едновидно знание на отвъд-принадлежащото. Разбира се, принципът „Бог е всичко във всичко“ отразява само условната възможност за такава всесъдържателност на умопостигането. Ключът е в принципа на Логоса. Като интелектуално битие на неразличимата единност, на нейната безкрайна същностсъздаваща възможност Логосът предсъдържа образците, или парадигмите на съществуващото, които са божествените предопределения или желания, тъй като от преизобилната си благодат единността не може да остане затворена в себе си. Напиращите желания, или образци, проникват открай до край всемира, оставяйки при това пронизване един и същ отпечатък на божествения образ (архетип) на всички равнища чак до най-долната степен, при което всичко съществуващо се учленява като такова и добива смисъла на съществуването си. Като видосъздаваща причина Логосът освен това разполага всичко във взаимна връзка, т.е. и самата йерархия на битието е пронизана от „логичен“ смисъл. Прониквайки, същият Логос разпределя и даровете на теархията, най-висшият от които е самото битие. Разбира се, образците, или чистите форми, се „формообразуват“ според естеството на всяка същност, но така или иначе онтологичното съдържание, общият носител остава тъждествено. Тази тъждественост у Дионисий нерядко се изразява в езика като тавтология, повтаряне на един и същ принцип и „правило“, което преди това е било описано чрез пициния, риторично украсен и словообилен стил, който пък отговаря на многообразието в света. Онтологичната тъждественост всъщност изразява факта на съществуването, защото всяко нещо съществува само доколкото е причастно на божественото Битие – като отпечатано участие от причастяващото.

Панонтологизмът на Дионисий може да се усети и в психологическата мотивация за самото писане, обвързана с твърде важното понятие за „богоуподобяване“ и „богоподражание“. Макар божествената свръхсъщност да е непознаваема и неизречима, все пак е необходимо познание за божественото в достъпната степен, защото само по такъв начин - чрез богопознанието, се саморазгръща пълното подобие (сиреч съвършенството) на онтологично заложения божии образ във всеки, или се постига „теосисът“, обожествяването, чиято цел е неразличимото сливане. Затова Дионисий разгръща обзорното знание на Йеротей, изтъквайки, че за подобни тънки „дистинкции“ се изисква зряла сила (зрелостта е качество на богоподобяващото говорене за Единното, подсказано още у Платон). Освен това самата божественост насърчава „благолепното говорене“, което завършва като „многогоречиво мълчание“, защото чрез изгласяване смисъла на съществуването съчинителят наподобява благите протичания на твореца, благите споделяния на свръхизобилната щедрост. Така поне определя резултатите от труда си Дионисий в края на „Божествените имена“ – като независтливо раздаване на свещеноначалните учения, които не е искал да задържи за себе си. Чрез труда си съчинителят едновременно изпълнява предназначението си и се възкачва към умосъзерцаемите единения. А чрез богоименуването той разкрива неразкриваемото, също както Божествеността се разкрива, сиреч съучаства в откровението. Превръщайки се в „боговдъхновен певец за прослава на божественото“, съчинителят наглася казаното към свещения хор на умосъзерцаващите сили и се приобщава завинаги към едновидната

светлина (разбирана като излияние-еманация, озарение и знание). Тази свещена функция на знанието подчертава още Прокъл, чиято теология на божествените атрибути Дионисий усвоява заедно с номинацията на първия принцип: според коментара към „Парменид“ за Единното не съществуват имена, така че към него са приложими единствено отрицанията, докато атрибутивните свойства (включително благостта) се постигат по аналогия. Дионисий трансцендентира много повече Прокловите атрибути, отнасяйки ги към същността на първопричината, защото християнството естествено измества акцента от еманацията към извеждането от небитие в битие. Дионисий отива и малко по-далеч от теорията за божествените имена на Григорий от Ниса. Според Григорий имената са самодейност на човешкия ум, който описва своите съзрения; в словото се явява смисълът, но понятията са лъжливи, доколкото отделят отличителните и характерни признаци на съществуването, а у Бога такива признаци няма. В ареопагитската теория обаче различителните признаци, както подчертахме, отразяват движението на причината, което ще рече същността на божественото като движение. Изводът е прост: няма единение без различаване в човешката дейност, човек не може да постигне сам свръхпростата, неразчленена единност и поставянето на „общите“ имена като битие, живот, мъдрост, ум, възможност, спасение и т.н. вече бележи събирането на множеството признаци в едно – такава е съединяващата способност на разсъдъчното знание. Отвъд разсъдъчното знание освен това човек има способност да се доближи до идеята за неразличимостта чрез отричането на общите имена в степенята на превъзходство. Бог не е битие, доколкото е над битието, не е мъдрост, доколкото е над мъдростта, не е вечност и покой, доколкото е над вечността и покоя и т.н. Но Бог обаче е и всичко по абсолютен начин – абсолютно битие, абсолютна мъдрост, абсолютна любов, която е екстатична и не иска да остане в себе си, а се пролива към всичко съществуващо. В тази Любов е и досегът с недосегаемото. Темата за любовта обаче изразява вече порива към мистиката на екстаза у автора на „Божествените имена“, за когото биха могли да се отнесат думите на Сократ в Платоновия диалог „Кратил“: не на всеки човек е дадено да поставя имена, но на твореца и законодателя на имената, който без съмнение е „най-редкият майстор измежду хората“.

### **Мистичният синтез**

Разбира се, „Божествените имена“ са подготовка за едно „побожествено знание“, постигнато чрез не-знанието, според единението свръх ума, когато умът, откъсвайки се от всичко съществуващо и след като е напуснал самия себе си, се единява с пресветлите лъчи, осветен там и в този миг от неизбродимата дълбочина на мъдростта“ (вж. тук, гл. VII). Може би в този „миг“, който силно напомня „внезапния миг“ от мястото в „Парменид“ (156e-157b), екстазът поглъща освен умственото озарение и всички „екстатични движения“ на неистовото желание за постигане на Бога. Очистена от всичко сетивно, в любовното си движение душата внезапно, както в „Пирът“ (211 a), „вижда нещо дивно красиво“ и се съединява с Възлюбения (по символиката от Песен на песните). Смъртното и безсмъртното се докосват само в неуловимото „изведнъж“ на любовното сливане. В изпълнението на своя неистов „ерос“ (символът у Дионисий е опиянението) духовните същности,



както и смъртната природа подражават на безсмъртната в застиналата бездейност, отърсена от всичко. Любовта при сливането спира в мига на времето и както времето става подвижен образ на вечността (по „Тимей“, 37d). С една дума, екстазът добива усета за вечността.

От горното донякъде е ясно защо теолозите не са се осмелявали често да коментират „Мистичното богословие“ – използвали са го мистиците, за да обосноват учението си за озарението и любовта. Интелектуалното озарение е не-знанието, завършващо серията от последователни негации и водещо до „вединяването“, присъщо на ангелските редове, които от своя страна също са преминали в активността на йерархиите през очистването, озарението и единението до т. нар. „мистични съзерцания“. В сферата на мистичното богословие са секнали всякакви твърдения, Бог се представя само като неумопостижима Единност и небитие, символите са престанали да означават каквито и да било аналогии и свързвания на свойствата. Останала е може би, възпроизведена на едно свръхниво, само усетливостта за ослепителния блясък, когато широко отворените очи на знанието (любим символ на неоплатониците) са затворени в мрак, за да се почувства изключителното състояние. И за да се означа, че човек е вече „отвъд знанието“<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Вж. тук първите три писма на Дионисий.

Затова в началото на „Мистичното богословие“ молитвата на Дионисий към богоначалната Троица е да го отведе „отвъд знанието и отвъд светлината“ към мистичните съзерцания. Мистичният опит на Дионисий обаче съвсем не е чиста интелектуална дейност, както възстановяването на онтологическото единство с Единното у Плотин. Тъкмо описаното движение в любовта надхвърля знанието, но не само по посока на съзерцанията, а по посока на излизането „отвъд всичко“, по посока на тайната, която тук, долу, обаче можем да споделим само в установените тайнства на Църквата. Защото и Църквата, и ангелите са поставени отпред да тълкуват безмълвието на „свръхсъщностната стаеност“. В „Божествените имена“ Бог е всичко съществуващо, в „Мистическото богословие“, той не е нищо от съществуващото, затова и „краткословието“ на мистичните съзерцания трябва да стихне в мълчание.

Така отвъд знанието и отсам тайната на Ареопагитските съчинения за читателя, който се е доверил на превода, остава да извърви отново пътя ако не до върховете на чистото съзерцание, то до върховете на една забележителна философия. Забележителна и с това, че влиза като основно градиво в дългата „гръко-латинска филиация на негативната теология“ по думите на Ж. Дерида. А негативната теология на мистиците, освен че е прекрачване на границата на усвоимото битие (чрез полагането му в „небитийността“, или „меонтологията“, идеца от Платон), освен че означава едно чисто, ненаситимо желание за постигане на Абсолюта като краен смисъл на човешкото съществуване, е и език, отърсен от всички зададени условности, език, генериращ сам себе си в кръга на невъзможното. И казвайки или много малко, или прекалено много, пространството на този език обхваща висшата (всички „свръх“-определения) възможност на неизразимостта<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> J. Derrida. *Sauf le nom*. Ed. Galilée. Paris, 1993.

*Що се отнася до автора на „Божествените имена“, може би за него подходат най-много думите на Маргьорит Юрсенар: „Сърцевината на Абсолютното беше пиедестал на тази реална и нереална като изопачена действителност личност, която бе вътрешно тъй неразривно единна, че постепенно се бе превърнала в творец на самата себе си“.*

*Лидия Денкова*

# ЗА БОЖЕСТВЕНИТЕ ИМЕНА

## ГЛАВА ПЪРВА

### Каква е целта на словото ни и какво е преданието за божествените имена

А сега, любезни, след „Основоположения на бо- (107.3) гословието" ще премина нататък, като разгърна - доколкото това е възможно - съдържанието на божествените имена. Нека и тук имаме за правило отколе установена- (5) та от Светите писания и [благоговейно] почитана от нас (108.1) истина, че говоренето за Бога не става с убедителните думи на човешката мъдрост, а с доказателството на движената от Духа сила (I Кор. 2:4) на богословите, благодарение на която неизгласимо и непознаваемо се докосваме до неизгласимото и непознаваемото в единение, превъзхождащо силата и действието на нашия ум и разсъ- (5) дък. Ето защо нека никой не дръзва да говори, нито дори да помисля нещо за свръхсъщностната и скрита божественост освен онова, което по божествен начин са ни открили Светите писания. Тъй че към това незнание на божествената свръхсъщностност, която е над разсъдъка, ума и същността, трябва да се отнесе свръхсъщностното знание; чрез него ние се издигаме към висината толкова, колкото позволява блясъкът на богоначалните сло- (10) ва, като се смиряваме пред по-висшите лъчи с подобаващи за божествените неща благоразумие и благочес- (109.1) тие. Защото, ако трябва да се вярва на всемъдрото и преистинно благословие, божественото се разкрива и бива съзерцавано според съответната способност на всеки ум, понеже като невъзприемаема [от всички]<sup>1</sup>, богоначална-

<sup>1</sup> *Алюзия към думите на Матей, 19:11: „Не всички възприемат тази дума, но ония, на които е дадено". - Б. пр*

та благодотделя богopodobавашо в спасителната си справедливост безмерното от съществуващото в мяра. Както умопостигаемогото е неуловимо и несъзерцаемо за (5) сетивно възприемащите и както простото и безобразното е недостъпно за тези, които имат форма и образ, и както безтелесната неосезаемост и безвидна безформеност е [недостъпна] за оформените в телесни обличил неща, така според словото на истината свръхсъщностната неопределеност стои над всички същности – като (10) свръхумопостигаема единност над умовете. Така за всяко разсъждение е не-разсъдно свръхразсъдното Единно и е неизразимо с никаква реч свръхнеизразимото Благо, което е единичност, единотворяща всяка единица, и свръхсъщностна същност, неумопостигаем ум и неизречимо слово. То е неразумност, не-мислимост и без-именност, и не съществува като нищо от съществуващото. Ала то е причина за битието на всички неща, без самото да е (15) битие, бидейки отвъд всяко битие: То е всичко, което пълновластно и знаещо би открило само за себе си.

2. Та, както бе казано, никой не бива да се осмелява и да говори, и да помисля нещо за тази свръхсъщ (110.1) ностна и скрита божественост освен онова, което по боговиден начин ни е било явено от Светите писания. Защото тя сама, прилягащо на благодотта ѝ, е предала в Писанието, че никоя същност не може да преброди оно (5) ва, което някак представлява знание и съзерцание за

нея самата, тъй като е свръхсъщностно отделена от всичко. И ти ще откриеш, че повечето богослови са я славели не само като невидима и неуловима, но като неоткриваема и заедно с това непроследима, защото не са оставили никаква следа онези, които са изследвали ней **(10)** ната безкрайност. И все пак Благото не е напълно лишено от каквато и да е общност със съществуващото, защото, макар трайно да пребивава в себе си, чрез собствения си свръхсъщностен лъч озарява според съответната им възприемчивост всички съществувания и се разкрива достойно за благодтта си, като притегля към достъпното им съзерцание, общност и уподобяване свещените умове - тези, които се устремяват към него закон **(15)** но и свещеноподобващо, а не другите, които, без да имат сили, дръзват да застанат пред по-висшето от съответно даденото им богооткровение, или тези, които поради отпадналост се плъзват надолу към по-лошото. [Изобщо] биват притегляни само онези, които твърдо и неотклонно се устремяват към озаряващото ги сияние: тяхната законно осъразмерена с озарението любов им **(111.1)** дава крила да литнат със свещен трепет, мъдро и благочестиво.

3. Водени от тези богоначални [колеснични] юзди<sup>2</sup>,

<sup>2</sup> *Литването на душите и образът на колесницата сочат влиянието на Платоновия „Федър”(246b-c). - Б. пр.*

които управляват всички свещени разположения на наднебесните редове, и като почитаме с неиззеледваемите и свещени благоговения тайната на богоначалния ум, който е над всеки ум и същност, почитаме [също] неизре **(5)** чимото с благоразумно мълчание и се протягаме към озаряващите ни в Светото писание лъчи, а тяхната светлина ни води към богоначалните химни; от тях се осветяваме по начин, надминаващ всичко на света, и целите се вдаваме в светите славословия, така че да видим богоначалната светлина, дарена ни от тях съразмерно, и **(10)** да възхвалим благодатното начало на всяко свещено светлопроявление, както самото то е предало за себе си в Светото писание. По такъв начин се казва, че то е причина, начало, същност и живот на всичко; за падналите е възвръщащ зов и възправяне, както е възобновление и преобразяване за онези, които са се подхлъзнали към гибелно накърняване на богоподобие [в себе си]; за разтърсваните от нечестив смут е свещен устой, за тия, кои **(15)** то вече са се изправили, е сигурност, за възхождащите към него - протегнатата ръка, която да ги води; за просвет **(112.1)** ляваните е озарение, за усъвършенстващите се - начало на всяко усъвършенстване, богоначалие за боговдъхновените и простота за пребиваващите в простота; за единяващите се е единност и свръхсъщностно, надначално начало на всяко начало, съучастие на спотаеното според благото установление, или просто живот на жи **(5)** веещите, същност на съществуващите, начало и причина на всеки живот и същност, като благодарение на неговата благодт съществуващото придобива битие и го запазва.

4. В тези неща бяхме посветени от божествените писания и ти ще откриеш, че цялата свещена химнология на богословите просветляващо и възпяващо нарежда, тъй да се каже, богоименуванията според благо **(10)** творните прошествия на теархията. От това виждаме, че почти във всяко теологично писание теархията свещено се възпява като монада или единица заради простотата и единността на надминаващата всичко неделимост, която като единотворяща сила ни обединява и свръхестествено сгръща ведно разделящите ни различия, така че биваме сбрани в богоподобна монада и бо **(113.1)** гоподражаващо единство. Като Троица [теархията] се възславя заради

триипостасното проявление на свръхсъщностната плодовитост, от която е и носи името си всяко отечество на небето и земята (Еф. 3:15); като причина, защото всичко е било изведено в битие вследствие на същностотворящата ѝ благодат; [теархията се възпява още] и като мъдра и красива, тъй като всички неща, които съществуват и запазват ненакърними свойс **(5)** твата на природата си, са изпълнени всецяло от боговдъхновена хармония и свещено благолепие; като изключително човеколюбива, тъй като всецяло в истината се е приобщила към нас в една от своите ипостаси, призовавайки към себе си и въздигайки долната, човешка крайност, от което простата природа на Исус е станала **(10)** съставна - така вечният е възприел времево протекание и вътре в нашата природа се е родил онзи, който свръхсъщностно надминава всеки природен порядък, като пребивава в себе си с непроменими и несмесени свойства. По същия начин биваме посветени във всички други теургични озарения, които съгласно Писанието е направило преявни, дарявайки ги, съкровено преда **(114.1)** ние на нашите боговдъхновени наставници.

А сега, съответстващо на нас, през свещените завеси на Писанието и свещеноначалните предания човеколюбието обвива умствените неща с осезаеми и на свръхсъщностното намята [множеството] същности; облича във форма и вид безформеното и безвидното и над **(5)** естествената и неизобразима простота умножава и представя в пъстротата на частичните символи. А когато станем нетленни и безсмъртни и се слобием с най-блажения дял от подобие на Христос, чак тогава, според реченото, „винаги с Господа ще бъдем” (I Солун. 4:17), изпълнени в пречистите си съзерцания от видението на не **(10)** говото божествено явяване, което ще ни облее със светлината на преявните проблясъци, както някога е озарило учениците при известното, най-божествено преображение. С безстрастен и невестествен ум ще станем съпричастни на умопостигаемата светлина, която той дарява, **(775.7)** и на единението свръх ума - в непознаваемите и блажени изливания на свръхяветвените лъчи, в по-божественото подражание на наднебесните умове. Така според истината, изречена в Писанието, ще станем „равни на Ангели и, бидейки синове на възкресението - синове Бо **(5)** жии” (Лука, 20:36). Засега, доколкото ни е възможно, нека използваме усвоените за божественото символи и от това отново, по съответния на възможността ни начин, да се въздигнем към простата и единена истина на умопостигаемите съзерцания; а след като напълно изчерпим човешкото си разбиране на боговидните същности и секнат умопостигащите ни действия, ще се устремим спо **(10)** ред установеното към свръхсъщностния лъч, в който всички граници на всички знания предсъществуват по свръхнеизречим начин; [този лъч] не може нито да се помисли, нито да се изкаже, нито изобщо някак да се съзерцава, защото е откъснат от всичко и свръхнепознаваем, и свръхсъщностно предсъдържа в себе си заедно **(15)** всички [произтичащи] определения на същностноформните знания и възможности и свръхпребивава отвъд наднебесните умове със сила, която никой не може да обхване. Защото, ако всички знания принадлежат на съществуващото и в съществуващото имат своя предел, отвъдното [знание] е откъснато от всякаква същност и всякакво знание.

5. И ако наистина превъзхожда всяко слово и вся **(116.1)** ко знание и изцяло пребивава над ума и същността, като обгръща, свързва, схваща и предсъдържа цялото съществуване, бидейки напълно недосегаемо - защото нито може да се усети, нито да се въобрази и за него няма никакво мнение, име, слово, нито може да се докосне **(5)** или познае - то по какъв начин нашето изследване ще се занимава с божествените имена, след като свръхсъщностната божественост е показала, че е неназовима и над всякакво име? Но когато излагахме

„Основоположенията на богословието”, казахме, че такова, каквото е - непознаваемо, свръхсъщностно, благо-в-себе си, Единното се нарича триадична единност, която е равнобожествена и равноблага и нито може да се изкаже, ни **(10)** то дори да се помисли. Ангелоподобните единения на светите сили, които трябва да се наричат или излъчвания, или отдавания на свръхнепознаваемата и пресветла благод, са също неизречими и непознаваеми и се намират само в онези ангели, които са заслужили достойнството да са над ангелското знание. След като пресекне всяка умствена дейност, се ражда единението на обоготворените умове в свръхбожествената светлина и така единени, боговидните умове по подобие на ангелите **(15)** и доколкото е възможно, възпяват него, най-могъщия **(117.1)** [Единен], отърсени от всичко съществуващо, истинно и свръхприродно просветлени от преблаженото единение с него, защото, без сам да е нищо от съществуващото, бидейки свръхсъщностно отделен от всичко, той е причината на всичко съществуващо. Следователно, не е въз **(5)** можно онези, които са възлюбили истината над всякаква истина, да възславят богоначалната свръхсъщностност, която е някакво свръхдействително битие на свръхблагодта, като разум или сила, нито като ум, живот или същност, но [е редно да я възпяват] като превъзходно откъсната от всякакво състояние, движение, живот, въображение, мнение, име, разсъдък, размисъл, умопостигане, същност, установеност, пребивание, едине **(10)** ние, граница, безграничност, изобщо от цялата съвкупност на съществуващото. След като само по себе си [Единното] е субстанция на благодта, бидейки причина на всичко съществуващо, то като благоначален промисъл на теархията трябва да бъде възпявано от всички причинени съществувания. И понеже всичко попада в неговата област заради самото него, което е преди всичко, и всички неща са застанали общо в него, доколкото **(15)** произхождат от собственото му битие, което ги поддържа като основа на цялото съществуване - то всичко го желае: умствените и разсъдъчните същности го желаят познавателно, по-низшите - осезателно, и всички останали според [свойственото им] жизнено движение или придобития за същността им начин на съществуване. **(118.1)**

6. Прочее, тъкмо защото са узнали това, богословите го възпяват като безименно и извън всяко име. Безименно е, когато казват, че самата теархия в едно от мистичните видения на символичното богоразкриване е укорила онзи, който е попитал: „Как ти е името?” (Бит. **(5)** 32:27), и сякаш го е отклонила от всяко знание за божествените имена с отговора: „Защо Ме питаш за името Ми? То е чудно” (Бит. 32:29; Съдии, 13:18). И действително, не е ли чудно името, което стои над всяко име, безименното - „по-горе... от всяко име, с което именуват не само в тоя век, но и в бъдещия” (Еф. 1:21). От **(10)** друга страна, теолозите го прославят и като многоименно, водени пак от собствените му думи: „Аз съм Съществуващият” (Исх. 3:14), Аз съм живот (Йоан 14:6), светлина, Бог (Бит. 28:13), истина (Йоан 14:6); а и сами богомъдрите многоименно възхваляват всеобщия Причинител, изхождайки от всичко причинено, като благ (Мат. 19:17), красив (Пс. 26:4), мъдър (I Кор. 1:21), въз **(75)** любен (Ис. 5:1), Бог на боговете (Пс. 135:2), Господ на господарите (Пс. 135:3), Свет на светите (Ис. 6:3), вечен, същностно съществуващ, причинител на вековете (Евр. 1:2); и още като дарител на живот (Деян. 17:25), премъдрост (Прит. Сол. 8), ум (I Кор. 2:16), Слово **(119.1)** (Йоан 1:1), съвършено разбираем, „в Когото са скрити всички съкровища на премъдростта” (Кол. 2: 2 - 3), сила (I Кор. 1:24), властник (Откр. 1:5), Цар на царете (Откр. 19:16; Дан. 7:27), Стар по дни (Дан. 7:9), нестареещ (Пс. 101:27) и непроменим (Яков 1:17), спасение (Исх. 15:2), справедливост (Йерем. 23:6), освещение и изкупление (I Кор. 1:30), като онзи, който превъзхожда всичко във величието си и обитава в

„лх от тих вѣ (5) тър” (Ш Цар. 19:12). И те твърдят, че [богоначалието] е в умовете, душите, телата, в небето и земята, и оставайки в себе си, едновременно с това бива във света, около света, над света, над небето и над същността -като слънце, звезда, огън, вода, вятър, роса, облак, монолитна скала и камък: всичко съществуващо и нищо от (10) съществуващото.

7. По такъв начин на всеобщата причина, съществуваща над всичко, наистина подхожда и да не бъде с никакво име назовавана, и да бъде назовавана с всички имена на съществуващото, за да е в най-точното си основание всеобща повелителка, държаща около себе си всичко, което зависи от нея като причина, начало и край; (120.1) за да е самата тя - по думите на Писанието - „всичко във всичко” (I Кор. 15:28) и истинно да се прославя като субстанция [подстоящата основа], създаваща началото, завършеността и вътрешното съдържание на всяко нещо като пазителка и домашно огнище, като сила, която я извърща към самата нея - и всичко това по единен, неударим и абсолютен начин. Тя е не само причина на свързването, живота или свършенството, така че заради тези и други промисли да бъде наричана свръхеме (5) нума благод, а просто и неограничено пред съдържа в себе си всичко съществуващо чрез всевършените благодни промисли на нейното единствено всепричинно провидение и в съзвучие с това цялото битие я слави и именува.

8. И действително богословите почитат не само божествените именувания, произтичащи от пълните или (10) частичните промисли или от това, което е промисляно, но и онези, които някога са били предизвикани от божествените знамения, озарили посветените или пророците в свещените храмове, а и на други места. По тези и по много други причини и потенции [на теархията] именуват пресветлата и свръхимуема благод, като я обви (15) ват с форми и образи на човек, огън, кехлибар и възпяват нейните очи, уши, коси, лице, ръце, рамене, крила, (121.1) мишици, гръб, нозе; прилепват ѝ още венци, престоли, чаши, кратери и всякакви други мистични [образи], за които според силите си ще говорим в „Символичното богословие”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Съдържанието на това недостигнало до нас съчинение е сбито предадено в IX писмо на Дионисий. Исая Серски го превежда като „Образното богословие”. – Б. пр.

А сега, като съберем от Светите писания всичко, което се отнася до настоящето изложение и използваме (5) казаното там като някакво правило, гледайки [постоянно] към него, да пристъпим към разгръщането на умоустигаемите богоназвания. И както винаги във всяко наше богословствувание ни ръководи законът на йерархията, [тук също] с боготряц размисъл ще съблюдаваме - в собствения смисъл на думата - боговидните съ (10) зерцания. Ще нададем свещено ухо за разяснението на свещените богоименувания, за да въздигнем свещените неща за светите люде според божественото предание и така да ги отдалечим от насмешките и глумите на непосветените, и много повече за да изтръгнем самите непосветени от борбата, която водят срещу Бога в тези (15) неща. Ти, скъпи Тимотее, трябва наистина да пазиш това според пресвещеното предписание и да не правиш божественото публично достояние, изнасяйки го пред непосветените. А на мен нека Бог ми даде богоподобавашо да възпея множеството благотворящи имена на неназовимата и произносимата божественост и да не напуска устата ми словото на истината.



## ГЛАВА ВТОРА

### За единяващото и различаващото богословие и какво е единността и различието в Бога

1. В Светото Писание се възпява благостта-в-се **(122.1)** бе си, която определя и изявява цялото [изначално] битие на теархията – каквото и да е то. Защото на какво друго ни учи светата теология, когато твърди, че с думите: „защо Ме наричаш благ? Никой не е благ освен един Бог" (Мат. 19:17; Марк. 10:18; Лк. 18:19) теархията сама отнапред е показала пътя към себе си. Това изследвахме и показахме на ред други места - а именно, **(5)** че Писанието славя винаги всички боголепни богоназвания не съобразно някаква част, а съобразно цялата, всесъвършена, непокътната в целостта си и пълна божественост и че всички тези имена се отдават неделимо, абсолютно, неразлично и изцяло на пълната цялост на съвършено цялостната божественост. И наистина – **(10)** както споменахме в „Основоположения на богословието”, - ако някой реши да твърди, че това не е казано по отношение на цялата божественост, значи светотатствува и с неоправдана дързост разделя свръхединостната единност. Следователно, трябва да се казва, че това се схваща за цялата божественост, защото самото по природа благо Слово казва: „Аз съм добър" (Мат. 20:15), а също и един от богообзетите пророци славя Духа като **(15)** благ (Пс. 142:10). И отново, ако с думите: „Аз съм Съществуващият" (Исх. 3:14) божествеността се възславя не цялата, а принудено ограничена само в една своя част, то как да се разбират думите: „Това казва Който е, Който е бил и Който иде, Вседържителят" (Откр. 1:8) и „Ти си същият" (Пс. 101:27), както и: „Духът на истината, **(5)** Който изхожда от Отца" (Йоан. 15:26)? И ако те не говорят, че цялата теархия е живот, как може да е истинно свещеното слово, което казва: „Както Отец възкресява мъртви и оживотворява, тъй и Синът оживотворява, които иска" (Йоан. 5:21) и още: „Духът е, който животвори" (Йоан. 6:63). Цялата божественост притежава господството над всичко съществуващо и затова, мисля, не може да се казва, че [името] Господ, което бого **(10)** словието често разпростира върху Отеца и Сина, се отнася само към пораждащата божественост на Отеца или към божествеността на Сина. Но Духът също е Господ (II Кор. 3:17). Затова цялата божественост се възславя **(15)** още като красота и мъдрост и така Писанието въвежда в общото химнопение, посветено на теархията, [славословия] като светлина, богодействие, причинност и всеобщо съществуване за онова, което принадлежи на целостта на теархията. Този е обобщаващият начин, как **(124.1)** то когато се казва: „всичко е от Бога" (I Кор. 11:12), а по-разгърнато се казва: „всичко чрез Него и за Него е създадено" (Кол. 1:16) и „всичко чрез Него се държи" (Кол. 1:17; Римл. 11:36), и още: „пратиш духа Си – създават се" (Пс. 103:30). И за да се изрази всичко наедно, самото богоначално Слово е рекло: „Аз и Отец едно сме" (Йоан. 10:30) и още: „Всичко, що има Отец, е Мое" (Йо **(5)** ан. 16:15) и „всичко Мое е Твое, и Твоето Мое" (Йоан. 17:10). И отново по съобщен и единен начин на богоначалния Дух се отдава присъщото на Отеца и Сина – бързодействията [теургии], благоговейната почит, извиращата и непресъхваща причина, както и разпределението на достолепните дарове. И, смятам, никой от онези, които са били отхранени в Светото писание с неизвратени **(10)** мисли, няма да възразят, че всички богоподобни неща принадлежат на цялата теархия според един съвършено божествен принцип. По такъв начин тук ние накратко, а другаде –

достатъчно широко – показахме и определихме, изхождайки от Светото писание, че с каквото и общо божествено име да се захванем, за да го разгръщаме, то трябва да се схваща [винаги] като отнасящо се за цялата божественост. (15)

2. Ако някой рече, че с това въвеждаме смесване на прилягащите за Бога различия, то според нас сам той ме би могъл да се убеди в истинността на подобно съждение. Защото, ако изобщо има такъв, който напълно да се противопоставя на Светите слова, той ще е съвсем (125.1) далеч и от нашата философия; а ако не се интересува от божествената мъдрост, произтичаща от Писанията, как ние бихме могли да вземем присърце нещата, та да го ръководим в богословското знание? Ако обаче отправя зора си към истината на Писанието, то и ние, служейки си с неговото правило и светлина, ще пристъпим, доколкото ни стигат силите, без колебание към такава заши (5) та, която казва, че богословието предава [тези неща] ту единно, ту разделително, и не би било редно нито съединеното да се разделя, нито разделеното да се слива. Ала, като следваме според възможността си това слово за Бога, възлизаме към ослепителните божествени лъче (10) ния. И възприемайки оттам богозрачните проявления [на божественото] като прекрасно правило на истината, жадуваме да съхраним в себе си неумножено, неумалено и непокътнато отвъд-принадлежащото; бдим за него, охранявайки Писанието, така че пазещи, да можем да бъдем опазени.

3. Следователно единните имена на цялата божественост – както по-нашироко показахме в „Основоположения на богословието“, изхождайки от Писанието – са (15) свръхблаго, свръхбожество, свръхсъщност, свръхживот, свръхмъдрост и други такива, които чрез превъзходството си изразяват отрицание; заедно с тях са всички имена, имащи основание в причината: благо, красота, битие, животопораждане, мъдрост, както и други, идещи от благолепните дарове на божествеността, заради която тя се именува причина на всички блага. От друга страна, свръхсъщностното име и онова, което Отецът, Синът и (20) Духът притежават като свое, е различено в смисъл, че в тях не може да бъде въведена никаква [взаимна] обратимост, нито изобщо [някаква] общност. Освен това според нашата [природа] е различно и всесъвършеното и непроменимо съществуване на Исус и съответно всичко (126.1) онова, което представлява същностновидното тайнство на неговото човеколюбие.

4. Струва ми се обаче, че трябва да се заемем повече с изложението на съвършения начин, по който съществува божественото единение и разделение, за да определим според възможността си отчетливо, ясно и последователно неговите свойства, като направим реч (5) та си прегледна и ѝ отнемем напълно всякаква разхвърляност и неяснота. Както казах и другаде, според посветените в нашето богословско предание „божествени единения“ се наричат тайните и непроменими свръхпребивавания на свръхнеизречимата и свръхнепознаваема по (10) стоянност, а „разделения“ – благоподобавашите протичания и проявления на теархията. Следвайки Светите слова, те казват [още], че съществуват свойства на споменатото единение, а от своя страна различаването притежава особени свойства - и единения, и различия. Така, тъкмо онова, което се отнася до единността на божествената свръхсъщностност, е единно в едноначал (15) ната Троица; и в нея е общо свръхсъщностното съществуване, свръхбожествената божественост, свръхблагата благод, тъждеството на всичко отвъдно, което само е отвъд всякакви свойства, единността, превишаваща (127.1) всеки принцип на единение, неизгласимото, многогласното, незнанието, всеумопостигаемостта, утвърждението на всичко, отрицанието на всичко, онова, което е над всяко утвърждение и отрицание; [общо е и] взаимното – ако можем така да се изразим - пребивание и престой на ипостасите една в друга,

което е изцяло свръхедине (5) но и без никакво смесване в нито една част. За да си послужим с нагледен и привичен пример, това е като при светлините на няколко светилника в една стая, които, макар да се примесват напълно една с друга, запазват целостта си несмесено и точно, според подлежащото разделение на собствените им свойства - единени в своята разделеност и разделени в единението. И действително ние виждаме, че в стаята, където са събрани много светилници, всички светлини се съединяват в една светлина, излъчвайки едно единствено неразлично сияние; и никой, смятам, не би могъл да различи светли (10) ната на единия от светлината на всички други светилници, тъй като въздухът съдържа [цялата светлина], нито да види поотделно светлините, които са изцяло една в друга непримесено слети.

Ако обаче една от факлите се изнесе извън дома, с нея ще излезе и цялата ѝ собствена светлина, без да повлече със себе си нещо от другите светлини или да (15) им остави нещо свое, защото такава е била, както казах, тяхната единност - всецяло и общо свършена, напълно несмесена и в нито една своя част неразnorodна. Това (128.1) става в тялото на въздуха, понеже светлината зависи от съдържащия се във веществото огън. Когато обаче стана дума за свръхсъщностната единеност, казваме, че (5) тя свръхпребивава не само в телесните, но и в самите психични и умствени единения, които се съдържат несмесено и по свръхприроден начин поради това, че всички взаимно [съдържащи се] боговидни и наднебесни светлини са причастии заедно - всяка според съответното си участие - на единеността, извисена над всичко.

5. В богословските разсъждения за свръхсъщностната божественост различаването, както казахме, присъствува не само поради несмесеното пребиване спрямо самата единност и поотделното, неслято съществу (10) ване на всяка от едноначалните ипостаси, но и поради това, че свойствата на свръхсъщностното богопораждане не са взаимно заменими. Единственият извор на свръхсъщностната божественост е Отецът така, че нито Отецът е Синът, нито Синът – Отецът, както е видно от химните, които [явно] спазват собственото за всяка от богоначалните ипостаси. Та такива са единенията и различията, отнесени към неизгласимото единение и съ (15) ществуването. Ако божественото разделение е благоподобаващото протичане на божествената единеност, която от преизобилната си благост се умножава сама по свръхединен начин, то според това божествено разделение са единени неударжимите отдавания, същност (129.1) носещаващите, животопораждащите, мъдротворните и други дарове на всеобщата причина - благостта, по отношение на които, изхождайки от причастията и причастяващото, се възславя непричастно прчастимото. И тъкмо това е общото, единно и едно за цялата божестве (5) ност свойство – да прави причастна цялата си пълнота на всяко от нещата, които участвуват в нея, без да приема никаква част. Същото е с точката в средата на кръга, която е обща за всички прави, описващи кръга, или с първообразния печат, който е един същ в множеството отпечатыци и участвува във всеки отпечатык целият, а не според [множествената] част. Но непричастността (10) на всепричиняващата божественост е отвъд тези отношения, тъй като нито може да се докосне, нито да има нещо общо – в [смисъл на] смесване - с причастното ѝ.

6. Някой обаче би могъл да каже: „Печатът не винаги се отпечатва изцяло един и същ във всички отпечатыци”. Но причината не е в печата, който всеки път се налага целият и все същият, а в разnorodността на при (15) частните материи, която прави нееднакви отпечатыците на един-единствен, цял и тъждествен първообраз. Така например, ако материалът е мек и податлив [за

оформя (130.1) не], гладък и ненабразден, не е твърд и вкоравен, нито много разлят и рехав, то образът ще бъде чист, ясен и траен. Ако пък липсва някое свойство на споменатата пригодност, това ще е причината за непричастността, за неотчетливия и неясен образ, както и за всичко, което става поради непригодността на участващото. Най-благодостойното различаване на богодействието по от (5) ношение на нас е било това, че свръхсъщностното Слово напълно и истинно е възприело същност от нас и като нас и е извършило и претърпяло онова, което по превъзходен и изключителен начин отговаря на човешкото му богодействие. Защото в това дело Отецът и Духът не са имали нищо общо, освен ако се каже, че е било извършено по тяхната благолепна и човеколюбива воля и според цялото отвъдпринадлежащо и неизречимо бого (10) действие на Непроменимия, създаден като нас, който е Бог и божие Слово. Така, ние се стараем с разсъдка да единяваме и различаваме по начина, по който самите божествени неща се единяват и различават.

7. Но в „Основоположения на богословието” вече изложихме богодостойните причини за всички тези еди (15) нения и разделения, които открихме в Писанието, като обсъдихме особеното за всяка поотделно, доколкото е (131.1) възможно: едни от тях разгърнахме и изложихме с истинна реч, насочвайки свещения и безпристрастен разум към ясните предмети на съзерцанието в Писанието; към другите [обаче] – мистични според самото божествено предание – се отнесохме свръх всякакво постижимо действие на ума. Защото всичко божествено и оно (5) ва, което ни се открива, се познава единствено чрез причастностите, а такова, каквото е в собственото си начало и пребивание – това вече надминава всеки ум, всяка същност и познание. Така например, ако свръхсъщностната стаеност наричаме Бог, живот, същност, светлина или Слово, то под това не разбираме нищо друго освен изхождащите от нея към нас потенции, които обоготво (10) ряват, осъщностяват, пораждат живота или даряват мъдростта. Към самата стаеност се устремяваме само след като изоставим всички действия на ума, без да съзираме никаква обожественост, живот или същност, която да се отнася подобаващо точно към превъзхождащата всичко, абсолютно отделена от всичко причина. От Светите слова сме възприели още, че Отецът е изворната (132.1) божественост, а Исус и Духът са – ако подобава така да се изразим – издънки, прорастващи от богопораждащата божественост подобно на цветя и свръхсъщностни светлини. По какъв начин обаче това е така – нито може да се каже, нито да се помисли.

(5) 8. Цялата възможност на нашата умопостигаща енергия обаче се простира, доколкото да разберем, че всеобщото божествено Отцовство и Синовство е било дарено от абсолютно отделения от всичко принцип на Отцовството и Синовството на нас, както и на наднебесните сили, и че благодарение на това богоподобните умове стават и се именуват богове, божи синове и божествени отци. Очевидно, такова Бащинство и Синов (10) ност се изпълнява според Духа, сиреч безтелесно, нематериално, умопостигаемо, тъй като богоначалният Дух свръхпребивава над всякаква умопостигаема невещественост и обожествяване, а Отецът и Синът са превъзнесени над всякакво отнасяно към божеството Бащинство и Синовност. Действително, няма никакво точно съотнасяне между причиняващите и причинените, но при (15) чинените имат в себе си образите, получени от причините, докато самите причиняващи са отделени от следствията и свръхпребивават според основанието на свойствения им принцип. За да си послужим с примери, отнасящи се до нас, нека вземем насладата и болката: казва се, че

удоволствията и страданията предизвикват изпитването на удоволствие и страдането, като самите те нито се наслаждават, нито страдат. Така също за затоп **(133.1)** лящия и изгарящ огън не се казва, че изгаря и затопля сам себе си. И дори ако някой рече, че животът-в-себе си живее или че светлината-в-себе си свети, според моето разбиране няма да е прав, освен ако не го каже по друг начин – а именно че свойствата на следствията предсъществуват в пълна мяра и по същността си в причините.

**(5)** 9. Но и най-явното в цялото богословие – човешкото превъплъщение на Исус, е също неизгласимо с никаква реч и непознаваемо с никакъв ум, дори за първия от най-достопочтените ангели. За това, че е възприел същността си по човешки начин, сме узнали като тайна, по сме в неведение как се оформил от девствената кръв по закон, различен от природния, и как, без да намокри краката си, притежавайки телесна маса и материално **(10)** тегло, е пребродил течната и неустойчива материя; същото се отнася и за всички останали свръхестествени неща от физиологията на Исус. За това говорихме достатъчно другаде, а и нашият знаменит наставник ги е възславил необикновено възвишено в своите „Първооснови на богословието”: било защото ги е възприел според виждането на светите теолози, или сам ги е прозрял чрез **(15)** изследването на Писанието след дълги упражнения и занимания, или е бил посветен от някое по-божествено **(134.1)** вдъхновение, след като не само е изучавал, но и е усетил въздействието на божественото. Това „съ-претърпяване” (сим-патия), ако можем така да се изразим, го е направило свършен по отношение на онова мистично единение и вяра, което не може да се научава. И за да предадем накратко множеството блажени прозрения на не **(5)** говия изключително завладяващ начин на мислене, ето какво казва за Исус в своите събрани „Първооснови на богословието”.

#### **Из „Първооснови на богословието” на пресветия Иеротей**

10. Божествеността на Исус е изпълващата всеобща причина, която съхранява частите в съзвучие с цялото и без да е нито част, нито цяло, е и цяло, и част, доколкото съдържа в себе си всяка част и цяло, отнапред пълновластно притежавани от нея. Като принцип на всяко свършенство тя е свършена в несвършените, но доколкото надминава и превъзхожда свършенство **(10)** то, е несвършена в свършените. Като начало на всеки вид е видосъздаващ вид в безвидните, но е безвидна във видовете, понеже е над вида. В своята непокътнатост тя е същност, превъзхождаща всички същности, и свръхсъщност, бидейки отделена от всяка същност; определя всички начала и подредби, като сама пребивава свръх **(15)** всякакво начало и ред. Тя е мярка на съществуващото, тя е траенето като век, но е над века и предвечна, пълна в недостатъчните, свръхизобилна в пълните, неизречима, неизгласима, свръх ума, живота и същността, свръх **(135.1)** естествено съдържаща свръхестественото и свръхсъщностно имаща в себе си свръхсъщностното. Ето защо, след като от човеколюбие се е заловил дори за естеството, чак докато е възстановил истинната си същност, Свръхбожественият се е подвизавал като човек (нека бъде милостиво към нас онова, което възпяваме свръх ума и разсъдъка). И в това състояние е притежавал **(5)** свръхестественото и свръхсъщностното не само в непроменимото и неслято съобщаване с нас, при което неговото преизобилие по неизразим начин е изтичало, без ни най-малко да пострада от това, а – което е най-чудното от всичко необикновено – е останал свръхестествен в естественото за нас и свръхсъщностен в определящото се

като същност, владеейки [от самата си общност с нас] всичко наше, но много свръх начина, по който ние го притежаваме.

**(10)** 11. Но за това достатъчно. Нека продължим към целта на словото ни, като разгърнем, доколкото е възможно, общите и единни имена на божественото разделение. И за да разграничим ясно отнапред цялото последващо [изложение], нека повторим, че божественото разделение е в благодостойните протичания на теархията. **(15)** Действително, като се раздава на всички същества и от висотата си излива съпричастяванията към всички блага, от една страна, теархията се разделя обединяващо, а, от друга, се умножава единно, добивайки множество **(136.1)** форми, без да напуска своята единност. Това например се казва за Бога - че се многообразява, без да излиза от единността си, тъй като, макар да съществува свръхсъщностно, дарува битие на всички съществуваания и извежда всички същности: затова се казва [още], че съществуването му като „едно” се умножава заради множеството изведени от него съществуваания. При все това то остава същото, единно в множественото, обедине **(5)** но като протичане и множествено в различаването, бидейки свръхсъщностно отделено от всичко съществуващо – и чрез еднократното извеждане на всичко [в битие], и с непресъхващото изливане на неговите ненамаляващи дарове на съобщаването. Но макар да прави всичко – частно, цяло, единично и множествено, - съпричастно на своята единност, единното битие е до такава степен свръхсъщностно единно, че не е нито част от множеството, нито цяло, съставено от части. По такъв начин то нито е единство, нито участвува в единството, **(10)** нито е това, което съдържа единството. Единното е далеч от тези неща, над единното – единство на всичко съществуващо, неделимо множество без части, незапълваща се свръхпълнота, която извежда в битие, усъвършенствува и съхранява всяко единство и множество. И пак благодарение на произтичащото от него обожествяване – според възможността на всеки да се богоуподоби – мнозина стават [като] богове и това, изглежда, се нарича различаване и многообразяване на единния Бог, **(15)** като то не по-малко съществува свръхсъщностно в изначалния и пребожествения Бог – неразчленимо в частите, единно в себе си, несмесено и неумножено в множествеността. И това превъзходно е проумял общият за нас и наставника ни ръководител<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Според коментара очевидно ап. Павел (вж. PG 4, 232B). – Б. пр.

който ни отвежда към даровете на божествената светлина: той, изпълненият с божественото, светлината на света (Йоан 1:9), боговдъхновено говори в светите си писания следното: **(137.1)**, “Защото, макар и да има само по име богове, било на небето, било на земята (както и има много богове и много господевци) – ние обаче имаме един Бог Отец, от Когото е всичко, и ние сме у Него, и един Господ Исус Христос, чрез Когото е всичко и ние сме чрез Него” **(5)** (I Кор. 8:5-6). Защото в божествените [свойства] единенията превъзхождат и предшествуват разделенията, а обединяващото ги не намалява ни най-малко и след неотменно оставащото в него единствено различаване на Единното. Тези общи и обединени разделения, или благолепии протичания на цялата божественост, ще се **(10)** опитаме да възславим според даденото ни, тръгвайки от осветляващите ги в Писанието божествени имена, като предварително знаем – както бе казано, - че към която и от богоначалните ипостаси да се отнася, всяко божествено име, изразяващо действието на Благото, трябва да се схваща неразлично за цялата богоначална цялост на ипостасите.

**ГЛАВА ТРЕТА**  
**Какво е значението на молитвата.**  
**За блажения Иеротей, за благоговейната**  
**почит и съчиняването в богословието**

1. Може би е добре най-напред да разгледаме име **(138.1)** то на Благото – всесъвършеното проявление на всички протичания на Бога, призовавайки благоначалната и свръхблага Троица, която изявява всички съдържащи се в нея най-благии промисли. Затова към нея, като начало на всяко благо, трябва преди всичко да се въздигнем **(5)** с молитвите си и като се доближим повече до нея, да бъдем посветени във всеблагите дарове, които държи край себе си. Защото тя присъствува във всичко, но не всичко присъствува в нея. Ала когато я призоваваме с пречисти молитви, с непомътен ум и стремеж към божествено единение, тогава и ние присъствуваме в нея. Самата тя не се намира в никое място, така че да липсва **(10)** на друго или да преминава от едни места на други. Но и да се казва, че се намира във всичко съществуващо, означава да ѝ се отнема всепревишаващата и всеобхващаща безкрайност. Затова нека с молитвите си, [сякаш изпъвайки глава назад], да устремим взора си максимално нагоре, към благите божествени лъчи; както ако от **(139.1)** висотата на небето е спусната и привързана тук, долу, многосветла нишка и ние се опитваме да се заловим здраво за нея ту с едната, ту с другата ръка, смятайки, че я смъкваме насам, докато всъщност не я теглим надолу, тъй като тя се намира и горе, и долу, а сами се изкачва **(5)** ме към най-възвишения блясък на многосветлите лъчи. И също както, когато се качим на кораб и поемем корабните въжета, вързани за някоя скала и прехвърлени към нас за помощ, всъщност не притегляме скалата към себе си, а нас и кораба дърпаме към скалата. И, обратно – **(10)** ако някой от намиращите се на кораба отблъсква крайбрежната скала, той няма да направи нищо на неподвижно стоящия камък, а сам би се отдалечавал от него и колкото повече го отблъсква, толкова повече ще се увеличава разстоянието помежду им. Ето защо към всяко нещо, още повече към богословстването, трябва да се пристъпва с молитва не за да привлечем силата, нами **(15)** раща се и навсякъде, и никъде, а за да можем с божествените възпоминания и призования да се отдадем в ръцете ѝ и да се съединим с нея.

2. Навярно това, че решихме да пишем други богословски съчинения, както и настоящето, заслужава оправдание, тъй като не ни се стори достатъчно онова, което нашият славен наставник Иеротей по превъзходен начин е събрал в „Първооснови на богословието”. **(20)** Разбира се, ако той бе преценил, че е нужно да разработи последователно всички богословски предмети и чрез поотделни разгръщания да изложи докрай главното, отнасящо се за цялото богословие, ние не бихме **(140.1)** стигнали до такова безумие или до глупостта да смятаме, че можем по-проницателно и по-божествено от него да се занимаваме с богословски разсъждения. Да се повтаря излишно надълго и нашироко казаното от него също би било пустословие; освен това, като открад **(5)** нем тайно неговото преславно съзерцание и тълкуване, бихме били несправедливи към учителя и приятеля, който след божествения Павел ни е дал основата със своите „Първооснови на богословието”. И наистина, след възхитителното въведение в божественото, той ни е представил обзорни определения, обхващащи в едно много неща, сякаш за да насърчи нас и другите учители на новопосветените души да разгърнем и различим със съразмерно

на предмета слово единствените (10) обобщаващи определения в сгърнат вид, които е постигнала висшата сила на този човек да проумява [божественото]. Ти самият често си ни подтикваш към това, като на свой ред си искаш да имаш тази превъзходна книга. По такъв начин запазваме за онези, които се издигат над мнозинството, учителя със свършени и достопочтени мисли като някакво второ Писание, съпровождащо богопомазаните. А на тези като нас ще пре (15) дадем божествените неща по съответния ни начин. Защото, ако твърдата храна е за свършените (Евр. 5:14), какво свършенство би потрябвало, за да се нахранят с нея и другите? Следователно с право казахме, че самовглеждащото се съзерцание на умопостигаемите Писания, както и синоптичното им учение, се нуждае от “зряла” сила, докато знанието и изучаването на отвеж (20) дащите към това понятия подхожда на по-долните степени посветени и посвещавани. Към това обаче [също] (141.1) се отнесохме много внимателно, за да не допускаме изобщо повторение на свършено точните тълкувания и ясното изложение на нашия божествен ръководител, като разясняваме изнесеното в неговата реч. Защото известно ти е, че той бе сред нашите боговдъхновени (5) йерарси, когато и аз, и мнозина от светите ни братя се бяхме събрали да видим животоначалното и богоприемно тяло, и присъствувахме [още] господният брат Яков и Петър, главата и най-достопочтеният връх на богословите. След видението бе одобрено всеки от йерарсите според възможността си да възпее безграничната (10) благостна сила на богоначалното отпадане. След апостолите, той, както знаеш, надмина всички други свещенопосветени, тъй като, изцяло обзет, цял извън себе си, до такава степен съпреживяваше общността си с възпяването, че на всички, които го слушаха и гледаха, които го познаваха и не го познаваха, изглеждаше като боговдъхновен певец за прослава на божествено (15) то. Ала какво да ти разказвам за всичко, що бе изречено там за Бога? Сам аз не съм забравил, че научих някои части от тези боговдъхновени песнословия, слушайки ги често от теб – дотолкова ревностно се грижиш да (142.1) не е повърхностно увлечението ти по божественото.

3. Ала нека оставим тамошните тайни, за повечето люде неизразими, а на теб добре познати; защото дори когато му се налагаше да общува с множеството и (5) да въвежда в нашето свещено знание онези, които е възможно, то Иеротей така превъзхождаше повечето свещеноучители по начина на живот и чистотата на разума си, по точността на аргументите и останалите свещенословия, че ние никога не бихме се наели да погледнем очи в очи това толкова голямо слънце. От това сами за себе си чувствуваме и знаем, че нито ще можем да проумеем достатъчно умопостигаемото в божествените предмети, нито да изразим и да изложим онова, (10) което се казва за божественото познание. Бидейки далеч и твърде изостанали от божествените мъже в знанието на богословската истина, от прекомерно благочестие не бихме изобщо стигнали дотам нито да слушаме, нито да говорим нещо за божествената философия, ако не бяхме проумели, че не трябва да се пренебрегва допустимата степен във възможността за усвояване на божествените знания. В това ни убедиха не само естествените за ума влечения, тъй като умствените (15) сили се стремят в любовта си винаги към възможното съзерцание свръх естеството, но и превъзходната наредба на самите божествени закони, която, от една страна, забранява да се забъркваме с неща, много свръх на (143.1) шето достойнство и непостижими, а, от друга, непосредствено ни насърчава да ги възжелаем в нас и даденото ни да изучаваме, като подобно на Благото споделяме с други [придобитото].



И наистина, убедени в това, без да се уморяваме (5) или стъписваме от възможното дирене на божественото, но и без да допускаме да останат безпомощни онези, които не могат да съзерцават [божественото] по-добре от нас, ние сами се впуснахме в съчиняване. Не дръзнахме да внесем нищо ново, а [само да] разграничим и изясним с помощта на по-тънки и съразмерни на всяка част изследвания казаното обобщаващо от Иеротей, който е наистина „от Бога свещен”<sup>1</sup>.

1. Етимология на името „Йеротей”. - Б. пр.

## ГЛАВА ЧЕТВЪРТА

### За Благото, Светлината, Красотата, Любовта, екстаза и ревностния стремеж.

**И за това, че злото нито е битие, нито е от битието, нито е  
сред съществуващото**

(143.9) 1. И така, нека вече преминем към името на Благото (10) гото, което богословите отнасят изключително към свръхбожествената божественост и, струва ми се, наричат благост богоначалното съществуване, като го отграничават от всичко, тъй като [тъкмо] по отношение на съществуващото Благото съществува като същностносъздаващо Благо, разпростирайки към всичко своята бла (144.1) гост. И както нашето слънце, без да разсъждава или избира, но от самото си съществуване осветява всички неща, които могат съобразно присъщия на всяко начин да участват в светлината му, така също Благото – което е над слънцето като архетипа, надминаващ по абсолютното си битие смътния образ – разпраща съразмерно на (5) всички същества лъчите на цялостната си благост. От тези лъчи са получили съществуване всички умопостижими и умосъзерцаващи сили, същности, потенции и енергии; благодарение на тях те са и притежават неизчерпаем и непроменен живот, очистени от всякакво тле (10) ене, смърт, вещественост и ставане, преселени надалеч от нестабилната и течлива променчивост, движена ту към едно, ту към друго. Като безтелесни и невеществени те се умопостигат, а като умове сами свръх естеството умосъзерцават и умосъзерцавайки логосите на съществуващото, се осветяват по свойствен само на тях начин, като после предават свойствата си на сродните им същности. На благостта се дължат [завършеното им] пребивание-в-себе си, устоят, свързаността, запазването и съсредоточаването на благата. Стремейки се към благостта, те получават битие, и то благо битие, което означава, (15) че са се благообразили и благоуподобили, доколкото е възможно, като според повелята на божествения закон се съобщават с тези след тях, разпространявайки им даровете на Благото.

2. Оттук произтичат надсветовните устройства [на редовете], техните единения, взаимни разположения, несмесени различавания, възможностите на понизшите да се възвеждат към по-висшите, промислите на първосте (20) пенните към идещите на второ място, охранителните свойства на всяка сила, неразаличимите взаимопрепливания, тъждествените пребивавания [в себе си] и върхо (145.1) вите състояния, до които достигат във възжелаването на Благото, а и всички други, за които разказахме в съчинението „За свойствата и чиновете на ангелите”. Също и присъщите на небесната йерархия: ангелоподобни очистения, надвсемирни светловъзвездания, свърше (5) ните действия на цялото ангелско съвършенство, за които всепричина и извор е благостта. От нея те са получили и благоподобие, дара да проявяват скритата в тях благост и ангелското битие като предвестници на божественото безмълвие, поставени отпред, за да тълкуват като проясняващи светлини обитаващия светая светих. Но подир тези свещени и пречисти умове душите и принад (10) лежащите на душите блага [също] съществуват заради свръхблагата благост, получавайки от нея умосъзерцаващото битие, притежанието на същностен живот, непреходното съществуване и възможността да се устремяват към живота, присъщ на ангелите, от които като благи водители биват отвеждани към благото начало на всички блага, така че да станат причастии според съответствието им на бликащите там озарения, да споделят, (15) колкото е възможно, благораздаването, и ред други неща, които изброихме в съчинението „За душата”. Но ако трябва да говорим и за неразумните одушевени същества, или за животните – тези, които браздят въздуха, хо (20)

дят по земята, пълзят по повърхността, живеят във водата или двойствено - и на земята, и във водата [земно (146.1) водни], които живеят скрити под земята и зарити, изобщо тези, които имат сетивновъзприемаща душа, или живот, то те всички също биват одушевявани и оживявани от Благото. От Благото живеят, т.е. се подхранват и развиват, и всички растения. И дори неодушевените и неживите същности съществуват благодарение на Благото и от него са получили определения си начин на същест (5) вуване.

3. Следователно, ако Благото е над всичко съществуващо (а това наистина е така), видообразува безвидното, превъзхожда същността, оставайки затворено в себе си и не-същностно, и като не-живо е превъзходен живот, а като не-разумно е висша мъдрост, то в самото Благо са всички (свойства), присъщи на превъзходното видо (10) образуване на безвидното. И, ако е позволено така да се изразим, присъщо за Благото е да съществува над всичко, така че дори не-битието го желае и усилено търси по какъв начини то да добие битие в Благото, което е действително свръхсъщностно като напълно откъснато от всичко.

4. Но онова, което ни убягна наред забързания ход [на изложението], е, че Благото е причина и на небесните начала и крайностявания на ненарастващата и (15) изцяло непроменима същност, оставаща [винаги] една и съща, както и на безшумните – ако може така да се изразим – движения във величествения ход на небесните тела. Причина е и на разположенията, прекрасния вид, сиянията и пребиванията на звездите, на често променящото се положение на много подвижни звезди и на двете светила, които Писанието нарича големи (Бит. 1:16): от тях, според периодичното им завъртане се определят нашите дни и нощи, измерват се месеците и годините и (20) [всички те] отграничават цикличните движения на времевите неща и нещата, определяни спрямо времето, придават им число, ред и съдържание. А какво би могло да (147.1) се каже за слънчевия лъч сам по себе си? Светлината произтича от Благото и е образ на благостта, поради което Благото се възпява с името Светлина като архетипа, проявен в образа. Наистина, отвъд лежащата за всичко [съ (5) ществуващо] пребожествена благост се простира от най-високите и първостепенни същности чак до най-долните, като при това е над всички - нито горните надминават превъзходството ѝ, нито долните изпадат от съдържанието ѝ. Но тя осветява, сътворява, оживотворява, съдържа и усъвършенствува всичко, което може да я приеме, като така бива мярка, траене, число, ред, обгръщащо (10) съдържание, причина и край на съществуващото. Така и яркият образ на божествената благост – голямото, всеозаряващо и винаги светещо според най-слабия отблясък на Благото слънце осветява всичко, което може да му е причастно, и от преизобилието на светлината си разпръсква връз целия видим свят, отгоре до долу, бляска на своите лъчи. И ако нещо не взема участие в не (15) го, не е заради бездейността или ограничеността на светодаряващото излъчване, а заради самите неща, които не достигат до участие в светлината по липса на предразположение към възприемане на светлината. Разбира се, през много от нещата в това състояние лъчът преминава, осветявайки следващите, и няма нищо от видимите неща, до които да не достига поради изключителната (148.1) сила на блясъка си. Но слънцето спомага и за пораждаването на сетивновъзприемащите тела, движи ги към живота, подхранва растежа им, усъвършенствува ги, очисти ги и ги обновява; и наистина, мярка и число на часо (5) вете, дните и цялото земно време е същата онази светлина, която по думите на божествения Мойсей (Бит. 1:3) още тогава, макар и безформена, е разграничила първите три дни [на творението]. И както благостта обръща всичко към себе си и като едноначалие и единотворяща божественост е началното съсредоточие на разпръснатото, бидейки желана от всичко като начало, съдържание и (10) край; и както Благото [според Писанието] е

това, от което всички неща са били създадени и съществуват като изведени от всесъвършената причина, и в Благото всичко съпребивава, съхранено и удържано като във всея (15) държащ съсъд; както [още] всичко се обръща към него като към свой собствен край и всичко го желае: умосъзерцаващото и разсъдъчното - познавателно, осезаващото – осезаемо, лишеното от сетивност – посредством вроденото движение на порива към живот, неживото и просто съществуващото – чрез единствената си пригодност да участва сред същностите, така по същия принцип яс (20) ният образ [на Благото] – светлината, събира и обръща (149.1) към себе си всичко съществуващо, зрящо, подвижно, осветявано и стопляно, изобщо всичко, обхванато от неговите лъчисти сияния. Оттук и названието „слънце” (ἥλιος) понеже всички неща сплотява (πάντα αὐλή) и събира разпръснатото. И всичко сетивно го възжелава било за да го вижда, било за да се движи, осветява, стопля, стремейки се изцяло да се задържи в светлината му. С това (5) съвсем не искам да река според древното съждение, че като бог и demiург на всичко [тук] биващо слънцето управлява по свой начин видимия свят, а че онова, що е невидимо у Него, сиреч вечната Му сила и божественост, се вижда ясно от създанието на света, разбираемо чрез творенията (Римл. 1:20).

5. Тези неща обаче се разглеждат в символното (10) богословие. А ние сега трябва да възпеем името на Благото като умопостигаема светлина и да кажем, че Благият се именува умопостигаема светлина, защото изпълва с такава умопостигаема светлина всички наднебесни умове и отвсякъде прогонва всяко неведение и заблуда, (15) което биха могли да породят душите, като на всички тях раздава свещена светлина и прочиства умствения им взор от обгръщащата го непроницаемост на незнанието – повдига и отваря очите, слепени от голямата тежест на мрака. Най-напред ги дарява с умерена светлина, а после, след като са опитали светлината му и още повече са го и възжелали, им дава повече и изобилно ги осветява, понеже много са го обикнали. Затова винаги ги притегля псе по-нагоре според съответната им способност да се (20) издигат.

6. Следователно благата свръх всичко светлина се (150.1) нарича умопостигаема, понеже като извор на лъчи и бликащо преливане на светлината из своята струяща пълнота осветява всички умове над света, около света и във света, обновявайки изцяло умосъзерцателните им сили. Издигната над всички [умове], тя всички обгръща и всич (5) ки превъзхожда по своето свръхпребивание. Накратко, като начало на светлината и свръх светлината тя схваща, превъзходно притежава и предсъдържа всяка завладяваща сила на светлината и така, чрез действието си да сплотява, събира всички умопостигаеми и разсъдъчни същности. Защото както незнанието може да раздели заблудилите се, така наличието на умопостигаема светлина събира и единява осветените със силата си да ги усъ (10) вършенствува и насочва към истинно съществуващото, като ги отвръща от множеството [въображаеми] мнения, събирайки в едно наистина чисто и едновидно знание пъстрите гледища, или по-точно представи – така единната и единяща светлина изпълва осветените.

7. Това Благо светите богослови възпяват като Кра (15) Красиво и Красота, като Обич и Обично и други благолепни богоназвания, достойни за неговата красивотворяща (151.1) и дивна хубост. Красотата и красивото трябва да се различават в причината, обхващаща всичко ведно, защото, различавайки спрямо всичко съществуващо участията и причастените, наричаме красиво причастното на красотата, а красотата - самото участие на причината [на (5) красотата], правеща красиви всички неща. От друга страна, свръхсъщностното красиво се нарича красота заради това, че [щедро] раздава красота от себе си на всички същности според собственото на всяка и като причина на всеобщата хармония и

великолепие искрометно разпръсква – подобно на светлината – красивотворящите даро **(10)** ве на бликащата си лъчезарност, зовейки всичко към себе си (откъдето се и нарича красота)<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> *Етимологията на „красиво“ е дадена според Платоновия диалог „Кратил“, 416с. – Б. пр.*

така че цялото [съществуване] изцяло се събира в него. Красивото е [по същност] всекрасиво и заедно с това свръхкрасиво, съществува вечно, бидейки само по себе си и все по същия начин красиво, и нито възниква, нито загива, нито расте, нито чезне; не е в едно отношение красиво, а в друго – грозно, нито е красиво спрямо едно, а грозно спрямо **(15)** друго, нито пък е красиво на едно място, а грозно на друго, за едни красиво, а за други грозно. Но това е само по себе си и със себе си, винаги единосъщното красиво, което предсъдържа в себе си по преизобилен начин красотата – извор на всичко красиво<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Пасажът е дълга заемка от „Пирът“, 211a-b. (Вж. Платон. Диалози. Т.2.С., 1982). – Б. пр.*

И наистина в простата и свръхприродна природа на съвкупността на красивото всяка красота и всяко красиво предсъществуват **(152.1)** едновидно като причина. От това Красиво всички същности имат красиво битие, всяка според собственото си основание, и благодарение на красивото съществуват всички свързвания, приятелства и общения. В Красивото всичко се единява: то е начало на всичко като съзида **(5)** телна причина, движи и държи заедно в себе си всичко чрез любовта към собствената си красота. Като причина на съвършенството Красивото е обичаният всеобщ край (защото всички неща възникват поради красивото), а доколкото всичко се определя спрямо него, е полагаща образците причина. Затова и Красивото е същото като Благото, понеже всички неща възжелават Красивото и Благото по всяка [една] от тези причини. И няма нищо от съществуващото, което да не участва в Красиво-и-Благото. И речта ни ще дръзне да каже, че дори **(10)** не-битието участва в Красиво-и-Благото, само красиво и благо в случая, когато се възпява в Бога по отношение на свръхсъщностното му отделяне от всичко съществуващо. Това единно Благо-и-Красиво единствено е причината на цялото множество красоти и блага. От него произтичат всички същностно оформящи субстанции на съществуващото, единенията, разделенията, тъждес **(15)** твата, различаванията [в друго], подобията, неподобията, общностите на противоположните, несмесените съчетания на единените, промислите на висшите [редове], и взаимоотношенията на равноначалните, възвежданията на по-долните, както и непроменимите и охранителни пребивавания-в-себе си и състояния на всички тях. Освен това от Благото-и-Красивото са общностите на всички във всички според собствения начин на всяко, **(20)** свързаностите, неслетите приятелства, всеобщата хармония, смесванията в цялото, неразривните връзки на съществуващото, непрекъснатата последователност на възникванията, всички постояния и движения на умовете, душите и телата, защото, бидейки над всяко стое **(153.1)** не и всяко движение, Благото-и-Красивото е за всички постоянно и движение – като поставя всяко нещо в собственото си основание и го задвижва според свойственото му движение.

8. Казва се, че божествените умове се движат кръ **(5)** гово, когато са съединени с безначалните и безкрайни озарения на Красивото-и-Благото; праволинейно – когато насочват промисъла си към по-низшите, изпълнявайки всичко по права; спираловидно, понеже, докато промислят за по-долните от

тях, остават в тъждествеността си, без да излизат от себе си, като непрестанно кръжат около Красиво-и-Благото – причината на тъждествеността.

9. Движението на душата е кръгово, когато отвън **(10)** влиза навътре в себе си и едновидно сгръща умствените си сили, сякаш това ѝ придава постоянното движение в кръг<sup>3</sup>,

<sup>3</sup> *Отърсването от външно-телеоното и прибирането на душата в себе си според Платоновия диалог „Тимей” става чрез движение, което изправя деформираните кръговрати в правилни. Вж. „Тимей”, 43d – 44с. - Б. пр.*

след като сама се е отвърнала от множеството външни неща и се е събрала – най-напред в себе си, а после, станала едновидна, самата тя единява посредством единностно обединяващите сили. По такъв начин **(15)** сама се отвежда към Красиво-и-Благото, което е над всичко съществуващо, едно и също, безначално и без свършек. А спираловидно душата се движи, когато според свойственото ѝ се осветява от божествените знания – но не умосъзерцаемо и единностно, а разсъдъчно и дискур **(154.1)** сивно, като движена от смесени и последователно сменящи се действия. Най-сетне, движението е по права не когато душата влиза вътре в себе си, движена от простата умосъзерцаемост (защото тогава, както казахме, е кръгово), а когато излиза към заобикалящото я, и изхож **(5)** дайки от тези външни неща като от някакви разнообразени и омножествени символи, се въздига към простите и обединени съзерцания.

10. Разбира се, свързващата причина на тези три движения, в които участвуват и сетивните същности, и най-вече на всяко оставане-в-себе си, покой и пребива **(10)** ние е [всеобщият] край – Красиво-и-Благото, което е над всеки покой и движение, защото всеки покой и движение е от него, в него, спрямо него и заради него. От него и чрез него произхождат същността, целият живот – и на ума, и на душата, и на цялата природа, малкостите, равенствата, големините, всички мерки, съразмерностите на съществуващото, хармониите, смесванията, **(15)** цялостностите, частите, единенията на всяко множество, завършеността на всяко цяло, качеството, количеството, възрастта, безграничността, сравненията, различаванията, всяка безкрайност, всеки край, всички определения, редове, превъзходства, елементи, видове, вся **(20)** ка субстанция, всяка сила, всяка енергия, всяко състояние, всяко осезаване, всеки разсъдък, всяко умопостигане, всяко съприкосновение, всяко знание и всяко единение. Изобщо, всичко биващо е от Красиво-и-Благото, съществува в Красиво-и-Благото и се обръща към Красиво-и-Благото. И всичко, което съществува и ста **(155.1)** ва, съществува и става благодарение на Красиво-и-Благото и всичко гледа към него, движено и съдържащо от него. Заради него, благодарение на него и във него е всяко парадигматично, целево, творческо, ейдетично и елементно начало – с една дума, всяко начало, съдържание, край. И за да обобща – всичко съществуващо е от Красивото-и-Благото и дори не-биващото е по свръхсъщностен начин в Красиво-и-Благото. То е всеобщо **(5)** начало и свръхначален, и свръхсвършен край, защото, както казва свещеното Слово, „всичко е от Него, чрез Него и у Него и за Него” (Римл. 11:36; Кол. 1:16). Действително, Красиво-и-Благото е от всички желано, възлюбвано и обичано. Благодарение на него и заради него подолните любят, като се обръщат към по-висшите, **(10)** едносъставните – като се съобщават с тези от своя ред, и по-висшите – като промислят за по-низшите, и всяко лоби собственото си самосъхранение. И всичко, устремено към Красивото-и-Благото, прави и желае всичко, доколкото прави и желае. Истинното слово ще дръзне да каже още, че и самият Причинител на всичко заради преизобилието на благостта си обича всичко, всичко **(15)** твори, всичко усъвършенствува, всичко съдържа, всичко към себе си възвръща. И божествената любов е любов

към Благото заради самото Благо. Защото тази благотворна за съществуващото любов, от превъзходството си предсъществуваща в Благото, не е позволила на самото Благо да остане безплодно в себе си и го е задвижила към практическо действие според пораждащото **(20)** преизобилие на всичко.

11. Но нека никой не вярва, че превъзнасяме името **(156.1)** на Любовта (έρως) противно на Писанието. Защото е неразумно, мисля, и глупаво да се забелязват [само] думите, а не значимостта на намерението. Това не е присъщо на тези, които искат да проумеят божественото, а на онези, които възприемат голите звуци и ги държат отвън, без да ги пропускат през ушите си, и не искат да узнаят **(5)** какво означава дадената дума и как трябва да се разясни с помощта на други, по-ясни думи със същото значение; освен това, такива се увличат по чертички, безсмислени букви, срички и думи, които [сами по себе си] не дават знание, тъй като не преминават в разумната част на ду **(10)** шата им, а звънтят отвън около устата и ушите им; като че ли не е възможно числото четири да се означаи чрез две по две или праволинейните [фигури] чрез вертикални линии, или майчината земя чрез отечество, или коя да е друга дума чрез множеството части на речта, означаващи същото. В съответствие с правилното разбиране трябва да се знае, че ние използваме буквите, сричките, ду **(15)** мите, графичните знаци и изразите заради сетивата, но когато душата ни чрез умосъзерцаващите енергии се задвижва към умопостигаемото, сетивата изчерпват възможностите си заедно със сетивновъзприемаемото, както стават излишни умосъзерцаващите сили, когато душата, постигнала богоподобие чрез непознаваемо единение, се устремява в ослепения си порив към лъчите на непристъпната светлина. Сетне, когато умът [усърдно] търси **(20)** да се задвижи нагоре към съзерцателните умопостижения, във всяко отношение по-ценни са по-ясните прено **(157.1)** си на сетивата, по-ясните съждения и по-проницателните виждания, защото, когато поставеното пред сетивата е неясно, самите сетива не могат да представят добре на ума сетивно възприетото. Впрочем, за да не изглежда така, сякаш с казаното объркваме божествените слова, не **(5)** ка чуят онези, които хулят името на любовта: „Обичай я и тя ще те варди... Високо я цени, и тя ще те въздигне; тя ще те прослави, ако се към нея прилепиш” (Притч. 4:6-8); а и други такива [неща] се възпяват съобразно славословията за божествената любов.

12. Освен това някои от нашите свещеноучители са били на мнение, че името на любовта (ерос) е по-бо **(10)** жествено от това на обичта (агапе). Така и божественият Игнатий пише: „Моята любов (ерос) бе разпната”, а и във възвеждащите [книги] на Писанието ще откриеш един, който казва за божествената Премъдрост: „Станах любител на хубостта ѝ” (Прем. Сол. 8:2). Затова нека не се страхуваме от името на любовта и да не ни смущава никое слово, макар и плашещо в това отношение. Защо **(15)** то ми се струва, че богословите влагат общ смисъл в име **(10)** на обичта и любовта, но причината да възлагат повече на божествените неща истинната любов е неуместната представа на такива [плашещи се] люде. Защото, макар истинната любов да се възпява богоподобавашо не само от нас, но и от Писанието, тълпата не схваща едно - **(20)** видността на богоназванието „любов” и според обичайното за нея се плъзва към частичната, прилягаща за тя **(158.1)** лото и разделена любов, която не е истинната, но е [външно] изображение или по-скоро отпадане от истинната любов. Така че за тълпата остава непристъпна уникалността на единната божествена любов. И заради това, че името наглежда на мнозина твърде мъчно, то бива отнасяно към божествената Премъдрост, за да се възведат и въз **(5)** правят те към знанието на истинната любов, така че да се освободят от затруднението. Само за нас обаче

може да е по-благочестиво да се казва обратното – онова, което хората с ниски мисли често са заподозирали като неуместно. „Падна твоята любов връз мене – казва един – като любовта (агапесис) на жените” (по II Цар. 1:26). За **(10)** тези обаче, които се вслушват правилно в божествените неща, светите богослови нареждат в същото значение името на обичта и името на любовта според божествените изяснения. Това е присъщо на единотворящата, свързваща и различително съвладееща сила в Красиво- **(15)** и-Благото, заради Красиво-и-Благото предсъществуваща и даряваща от Красиво-и-Благото и чрез Красиво-и-Благото; тя е, която съдържа равнопоставените според взаимната им общност, движи първите към промисъла за по-низшите и помества по-долните в по-горните чрез обръщането им [нагоре].

13. Божествената любов е още екстатична, докол **(159.1)** която не позволява на любещите да принадлежат на себе си, а на възлюбените; което личи от това, че по-висшите по промисъла си стават притежание на по-низшите, равноначалните [си принадлежат] по взаимното съдържане и долните по едно по-божествено обръщане остават в първите. Ето защо и великият Павел, във възторга от притежанието на божествената любов и обзет от нейна **(5)** та екстатична сила, с боговдъхновена уста изрича: „вече не аз живея, а Христос живее в мене” (Гал. 2:20), като истински влюбен, който – както сам той казва – е преминал в Бога и живее не своя живот, а живота на любимия, понеже много го е обикнал. Заради истината ще дръзнем да кажем още, че сам Причинителят на всичко **(10)** от преизобилието на любовната си благост и в красивата и блага любов към всичко излиза извън себе си чрез промишленията към всичко съществуващо, сякаш омаян от благостта, обичта и любовта. И от висотата си над всичко и откъснатостта си от всичко той стига долу – във всичко съществуващо, по силата на екстатичното преизобилие, което никога не го напуска. Поради това **(15)** изкусните в божественото го провъзгласяват за ревнител, доколкото има много блага любов към съществата, възбужда ревностния стремеж на любовното желание към себе си и сам се показва като ревнител, за когото желаните неща също са предмет на ревност, тъй като самите му промисли за тях са ревностни. Изобщо, любимото и любовта принадлежат на Красиво-и-Благото, **(20)** в Красиво-и-Благото са отнапред заложени и заради Красиво-и-Благото съществуват и стават.

160.1 14. И така, какво изобщо искат да кажат богословите, като го наричат ту любов и обич, ту любим и обичан? В първия случай той е Причинител като производител и породител, а във втория е самият той. И в първото се движи, а във второто сам движи, така че сам за себе си и чрез себе си е произвеждаща и движеща [сила]. От това, като Красиво и Благо го наричат обичан и **(5)** възлюбен, а, от друга страна, бива назовавай любов и обич, доколкото сам той притежава движеща и заедно с това възвеждаща сила, бидейки единствен от себе си Красиво-и-Благо, което се проявява от себе си и заради себе си като благо протичане на абсолютното единение и като любовно движение – просто, самодвижещо се, пред **(10)** съществуващо в Благото, от Благото избликващо към съществата и отново връщащо се в Благото. В него божествената любов се разкрива по превъзхождащо различен начин като безкрайна и безначална, сякаш някакъв вечен кръг, в който обикаля по неотклонна орбита заради благо, от Благото, в Благото и към Благото, оставайки в себе си и според собственото си състояние – протичайки винаги и [винаги] възвръщайки се. Тези неща още **(15)** славният наш Иеротей, посветен в свещеното, боговдъхновено е изложил в своите „Еротични химни”, които няма да е неуместно да припомним и така да завършим с една свещена глава нашето слово за Ероса.



## Из „Еротични химни” на пресветия Иеротей

15. „Когато говорим за любовта (ероса) – била тя **(161.1)** божествена, ангелска, умосъзерцаема, психична или физична, разбираме единяващата и съдържаща сила, която движи по-висшите към промисъла за по-низшите, равноначалните – отново към взаимно общение, и последните от края – към порива да се обърнат към по-благо **(5)** родните и високо стоящите”.

16. От същите „Еротични химни”: „След като от единния Ерос изведохме множеството ероси, определяйки последователно какви са знанията и потенциите на еросите във света и над света – а сред тях, според изложената насоченост на словото ни превъзходство имат редовете и устроенията на умосъзерцаемите и умоп **(10)** остигаеми ероси, след тях самоумопостигаемите и божествени ероси, които стоят над тамошните наистина красиви ероси, - сега трябва да ги възпеем подобаващо и отново да ги съберем всички в една единна сгърната любов. И нека обгърнем Отеца на всички тези ероси, като най-напред ги сведем в две любовни сили, които изцяло заключават тяхното множество – над тях **(15)** господства и изначално владее всеобщата причина, от всичко и отвъд всяка любов неуловима. Към тази причина се протяга, сродна с природата на всяко същество, цялостна любов [съставена от еросите] на всичко съществуващо.

**(162.1)** 17. От същия автор: „Та нека, като ги свеждаме обратно ведно, да кажем, че има една единствена проста сила, която се задвижва сама към обединяващо сливане от Благото чак до последното същество и от него обратно през всички последователни [степени] в Благото, като от себе си, чрез себе си и сама за себе си се завърта в **(5)** кръг, развивайки се винаги тъждествено [единствено] спрямо самата себе си”.

18. Но може би някой би казал: „Ако за всички Красиво-и-Благото е любимо, желано и обичано (защото дори не-битието, както бе споменато, се стреми към него и усърдно търси начин да бива в него, защото Благото е видотворящо и за безвидните, та според него и не **(10)** битието свръхсъщностно се назовава и бива), то как така множеството демони не желаят Красиво-и-Благото, но бидейки хванати в материята, и след като са отпаднали от постоянството на ангелите в стремежа си към Благото, стават причина за всички злини – за себе си и другите, за които се казва, че се опорочават? Как изоб **(163.1)** що демонският род, произлязъл от Благото, не е благовиден? Или как благото, възникнало от благо, се е променило в друго? Какво го е опорочило и изобщо какво е злото? От какво начало произлиза и в кое от съществуващите неща се намира? И как Благото е пожелало да го произведе? И ако злото произтича от различна причина, каква е тази друга причина за съществата освен Благото? И как, след като има провидение, злото съществува или изобщо е възникнало и не е било унищожено? И как **(5)** може някое от съществата да се стреми към него въпреки Благото?

19. Навярно това ще каже този вид разсъждение върху трудните положения, но ние ще сметнем за редно да пренасочим вниманието към истинското положение на нещата и най-напред ще дръзнем да кажем следното: Злото не произхожда от Благото, а ако произхожда от **(10)** Благото, не е зло; защото нито за огъня е свойствено да докарва охлаждането, нито за Благото – да докарва неблаги неща. И ако всичко съществуващо е от Благото (защото природата на Благото е да произвежда и спасява, а на злото – да опорочава и унищожава), значи нищо от това, което съществува, не е от злото. И злото само няма да съществува, ако не би било зло в себе си. И ако това не е така, злото не е напълно зло, но има **(15)** някаква част от Благото, по отношение на която

изобщо съществува. Ако съществуващото се стреми към Красиво-и-Благото и всичко, което действа, действа благодарение на онова, което му се струва благо, и цялата целенасоченост на битието има за начало и край Благото (защото, доколкото действа, нищо не действа, гледайки към природата на злото), то как може злото да е сред съществуващите или изцяло да е изтръгнато от **(20)** един толкова силен стремеж към Благото? Ако всичко води съществуването си от Благото и Благото е отвъд съществуващото, то и не-битието бива в Благото. Злото нито е биващо (иначе не би било напълно зло), нито е не-биващо, защото изцяло не-биващото ще е нищо, освен ако се каже, че е в Благото според онова, което е над същността. Следователно, Благото ще бъде поставено **(164.1)** много по-напред и свръх пребиванието на просто съществуващото и несъществуващото, докато злото не ще бъде нито сред съществуващите, нито сред несъществуващите, много по-отдалечено от Благото в сравнение с не-биващото, понеже е по-чуждо и по-безсъщностно. Ала откъде тогава е злото? – би попитал някой. Защото, ако **(5)** няма зло, добродетел и порок са едно и също – и като цяло, и в отделните добродетели и пороци, а и злото няма да е онова, което се противи на добродетелта. И все пак благоразумието и необузданото своеволие, справедливостта и несправедливостта са противоположни. А аз съвсем не искам да кажа, че благоразумното и необузданото се противопоставят по отношение на справедливото и несправедливото, а че много преди да се прояви външното противопоставяне между добродетел **(10)** ното и нему противното, в самата душа добродетелите и пороците са се раздалечили напълно и страстите въстават срещу разсъдъка, поради което е необходимо да се приеме, че има някакво зло, противоположно на доброто. Доброто обаче не се противопоставя на себе си, но като произтичащо от едно начало и породено от единна причина се радва на общност, единност и приятелска **(15)** привързаност. По-малкото добро също не е противоположно на по-голямото, както по-малко горещото или по-малко студеното не е противоположно на повече горещото или студеното. Така че сред съществуващите наистина има зло и представлява нещо, което се възпротивява и противопоставя на доброто. Ако злото е накърняване на съществуващото, това не го изхвърля от битието, но то самото би могло да е битие, което поражда и твори съществувания.

Нима гибелта на едно нещо не става често порож **(20)** дение за друго? И така злото ще принадлежи към завършеността на всеобщата пълнота, като не допусне цялото да бъде несъвършено заради него.

20. Относно това истинното слово ще рече, че зло **(165.1)** то като такова не създава никаква същност или порождение, само спадащото към него опорочава и разрушава субстанцията на съществуващото. Ако някой казва, че злото е пораждащо-действено и чрез гибелта на едно дава рождението на друго, истинният отговор трябва да е, че дава рождение не чрез гибелта – чрез гибелта злото **(5)** само руши и опорочава, а че възникването и същността биват чрез Благото, докато злото ще е погубен чрез себе си, а действено-пораждащо - [само] чрез Благото. И от себе си злото нито е съществуващо, нито създател на съществуващото, но благодарение на Благото и съществува, и самото то е благо, и създава благата. Още повече, че нищо само по себе си не може да бъде добро и зло, нито неговата гибел или пораждане са негова собствена **(10)** възможност като самовъзможност или самоунищожение. Така че злото само по себе си нито е съществуване, нито е действено-пораждащо, нито е създател на съществуващите неща и благата. Но нещата, у които се намира по съвършен начин, Благото прави

съвършени, несмесени и изцяло благи. Другите, по-слабо причастии към него, са несъвършени блага и смесени заради недостига на **(15)** Благото. И злото като цяло не е нито благо, нито благотворящо, но онова, което повече или по-малко се доближава към Благото, ще е благо съразмерно [на доближаването си]. И тъкмо защото всепроникващата и всесъвършена благодостига не само до заобикалящите я всеблагости същности, но се простира чак до най-долните, присъствайки в едни изцяло, в други по-малко и в трети **(20)** съвсем слабо – по този именно начин всяко битие може да участва в нея. Едни от съществуванията участват изцяло в Благото, други са повече или по-малко лишени от него, трети имат по-смътно участие в Благото, а **(166.1)** у някои Благото присъства като далечно ехо. Защото, ако Благото не присъствуваше по съответния за всяко нещо начин, най-божествените и достолепните биха били в реда на най-долните. И как би било възможно всичко да е еднообразно причастно на Благото, след като не всички са еднакво пригодени за цялостно участие в не **(5)** го? В случая ненадминатото величие на възможността на Благото е, че прави възможно и лишените, и собственото си лишение [в нещата] да бъдат причастии на целостта му. И ако трябва откровено да кажем истината, дори противоборстващите му получават от него и съществуването си, и възможността да противоборствуват. Но много повече – за да обобща – всичко съществуващо, **(10)** доколкото съществува, е Благо и произлиза от Благото, а доколкото е лишено от Благото – не е нито Благо, нито съществуващо. При другите състояния, като топлината и студа, нагретите неща продължават да съществуват и след като ги напусне топлината, а и много други съществуват непричастни на живота и ума. Самият Бог е откъснат от същността и съществува свръхсъщностно. Това **(15)** най-общо се отнася за всички други състояния – дори ако състоянието изчезне или не се проявява напълно, нещата биват и са във възможността да съществуват. А **(167.1)** това, което е във всяко отношение лишено от благо, по никакъв начин не е било, нито е, нито ще бъде, нито може да съществува. Така, ако необузданият се лишава от благо поради неразумна страст, в това именно той нито е, нито се стреми към нещата, които са, но въпреки това е причастен на Благото според смътния отзвук на **(5)** единението и приятелската привързаност в себе си. Дори гневът е причастен на Благото поради това, че се възбужда и устремява, за да изправи и пренасочи нещата, имащи вид на злини, към онова, което изглежда добро. И онзи, който копнее за най-долен живот, също е причастен на Благото, доколкото изобщо копнее за живота и животът, към който се стреми, му изглежда най-доб **(10)** рия. Но при пълно отнемане на Благото не ще има нито същност, нито живот, нито желание, нито движение, нито нещо друго. Така че и пораждаването от разрушението не е пораждащата възможност на злото, а минималното наличие на Благото; както и болестта е нарушение на **(15)** порядъка, но не на целия порядък – иначе самата болест не би устояла, а болестта остава да съществува тъкмо защото има за същност някакъв най-малък ред и в него [и около] него намира основа за съществуване. Следователно няма нищо съществуващо и нищо сред същностите, което да е изцяло лишено от благо. А смесеното е сред същностите благодарение на Благото и съответно на причастността си към Благото е сред същностите и съществува, още повече, че всичко съществуващо е причастно на Благото според по-голямата или по-малка степен **(20)** пен [на смесване]. Защото нищо никъде и по никакъв начин не би могло да съществува само за себе си. Ако нещо отчасти е биващо, а отчасти – не-биващо, то доколкото е отпаднало от вечно биващото, не съществува: съществува дотолкова, доколкото

е станало причастно на битието и цялото му битие и не-битие се задържа и съхранява [от тази причастност]. Така че злото, изцяло **(168.1)** отпаднало от Благото, не ще бъде благо – нито по-голямо в едни неща, нито по-малко в други. Това, което отчасти е благо, отчасти не е благо, противодействува на някакво благо, но не на цялото. То самото се съдържа **(5)** чрез участието си в Благото и Благото осъществява дори неговата лишеност, като го прави причастно на своята цялост. Напълно лишеното от Благо не би било нито някакво цяло благо, нито смесено, нито зло само по себе си. Защото, ако злото беше несъвършено Благо, заради отсъствието на абсолютно съвършенство в Благото щеше да отсъствува и несъвършеното, и съвършеното благо. Тогава единствено злото би съществувало и би се видяло, когато стане зло чрез онези, на които се е проти **(10)** вопоставяло, въпреки че е било откъснато от тях като благи. Наистина е невъзможно едни и същи неща от само себе си да се противопоставят взаимно във всичко. Следователно злото не е биващо.

21. Но злото не е и в същностите. Защото, ако всичко съществуващо е от Благото и Благото е във всички същности и всички тях обгръща, злото или няма да е в същностите, или ще е в Благото. Но в Благото не ще да е **(15)** – защото и в огъня няма мраз, нито пък опорочаването е в онова, което прави от злото добро. Ако не е така, то по какъв начин злото би могло да съществува в Благото? Да произхожда от него би било безсмислено и невъзможно. Защото „не може – както казва истината на Писанието – добро дърво да дава лоши плодове”, нито пък обратното (Мат. 7:18). Ако не е от Благото, явно е от **(20)** друго начало и причина. Така че или злото ще е от Благото, или Благото – от злото, а ако това е невъзможно, значи Благото и злото ще са от друго начало и друга причина. Защото никоя двойка (диада) не е начало; началото на всяка двойка ще е монадата. Следователно е **(169.1)** нелепо от едно и също начало да произлизат и съществуват две абсолютни противоположности и самото това начало да не е просто и единствено, а частично, раздвоено, противоположно на себе си и различно в друго. Но не е възможно също да съществуват две противополож **(5)** ни начала на нещата, противоборстващи една срещу друга и заедно – във всичко. Ако би се допуснало това, то и Бог не би бил невредим и извън всякакво затруднение, след като би имало нещо, което да му пречи. Вследствие на това всичко би било безредно и във вечно противоборство. А всъщност Благото дарява на всички същества приятелствата помежду им и бива славено от светите богослови като мир-в-себе си и дарител на мира. Поради това благата са приятелски разположени, [свър **(10)** зани] във всеобща хармония, породени от единствения живот и обърнати в общия строй към единното Благо – едни за други близки, подобни, съответстващи си. Така че злото не е в Бога и не е боговдъхновено, и съвсем не произтича от Бога – иначе Бог нямаше да е благ, да твори или да извежда [из себе си] блага. И не може един път да твори едни [блага], а друг път да не твори, и то не **(15)** всички, защото в това ще е подложен на промяна и различаване в друго спрямо най-божественото от всичко – причината. Ако пък в Бога Благото е наличното съществуване, то променящият се според Благото Бог ще е ту съществуващ, ту несъществуващ. Ако притежава Благото по причастност и от друго [начало], то значи ту ще го притежава, ту няма да го притежава. Следователно злото не е от Бога, нито е в Бога – нито като зло изобщо, нито като зло във времето.

22. Но злото не е и в ангелите. Защото, ако благо **(20)** видният ангел възвестява божествената благост – бидейки според причастността си на второ място, както възвестяването е по причина на първо, - то той е образ на Бога, проявление на неявната светлина, непомътнено, **(170.1)** най-прозрачно,

неосквернено, недокоснато и безупречно огледало, което възприема цялата – ако може така да се каже – прелест на запечатаната в Благото боговидност и несмесено отразява в себе си (също доколкото е и възможно) благостта на мълчанието в светая светих. Сле (5) дователно злото не е в ангелите, но те са зли в наказването на съгрешаващите. В този смисъл са зли и тези, които вразумяват провинилите се, и йереите, които отстраняват неосветения от божествените тайнства. И все пак зло е не да бъдеш наказан, а да станеш достоен за наказание, и не заслужено да бъдеш отстранен от свеще (10) ните неща, а да станеш светотатствен, нечестив и негоден за неопетнимите тайнства.

23. Но и демоните не са зли по природа, защото, ако бяха такива, нямаше да произхождат от Благото, нито да са сред съществата, нито са щели да се променят от благите [същности], бидейки винаги зли по природа. Освен това дали са зли за себе си, или за другите? Ако са за (15) себе си, биха се самоунищожили, ако са за другите – то как унищожават или какво унищожават: същността, възможността или действието? Ако рушат същността, най-напред не биха могли да го направят срещу природата, защото не унищожават неунищожимото по природа, но онова, което допуска унищожение. Освен това разрушението не е навсякъде и за всичко зло, защото нищо от съществуващото не се унищожават като същност или природа, но поради недостатъка на реда, който е по природа (20) основание на хармонията и симетрията, отслабва, като също така остава да съществува. Самото отслабване не стига до крайност, защото, ако беше така, щеше да унищожи и разрушението, и подложеното [на разрушение] такова унищожение ще е унищожение на самото себе си. Така че подобно зло не би било зло, а недостатъчно благо – напълно лишено от благо изобщо няма да е в съществуващото. Същото може да се каже и за унищо (171.1) жението, насочено към възможността и действието. Тогава как могат да са зли демоните, породени от Бога? Защото Благото извежда и прави налични в действителност само блага. Въпреки това се наричат зли – би възразил някой. Ала зли са не според това, което са (защото са произлезли от Благото и са възприели блага същност), (5) но според това, което не са, понеже, отслабнали – както казва Писанието, - „ангелите не опазиха своето началство” (Иуда, 1:6). Защото в какво наистина, отговори ми, казваме, че демоните се показват зли, ако не във възпирането на божествените блага? В прекъсването на благите състояния и действия? Иначе, ако демоните бяха зли по природа, щяха да са вечно зли. Злото обаче е неустойчиво и затова, ако винаги имат едно и също пове (10) дение, не са зли – винаги едно и същото е свойствено на Благото. Ако, от друга страна, не са вечно зли, значи не са зли по природа, но поради оскъдното притежание на ангелските блага. А те не са напълно лишени от Благото, доколкото съществуват, живеят, мислят и доколкото изобщо в тях има нещо, което ги подтиква да желаят. Зли биват наричани заради отслабването в природосъ (15) образното им действие. Така злото у тях е отклонение, отдалечаване от присъщите за тях неща, несъстоятелност, несъвършенство, безсилие, отслабване, отбягване и отпадане от силата, спасяваща в тях съвършенството. Иначе какво друго зло има в демоните? – Безразсъден гняв, безумна страст, буйно въображение. Но тези свойства, макар и присъщи на демоните, не навсякъде, във всичко и сами по себе си са злини. Защото за някои живи съ (20) щества не удържането им, а отнемането им е гибел и зло за живота. Удържането им съхранява и прави да съществува природата на живото същество, което ги притежава (172.1) ва. Следователно демонският род не е зъл, доколкото съществува според природата, а е зъл, доколкото не е според природата. И не дареното им цялостно Благо се е променило в друго, но те сами са отпаднали от Благото, дарено им изцяло. И ние съвсем не твърдим, че дадените им ангелски дарове са се променили, защото демоните [продължават да] са непокътнати и

всесияйни, макар самите те да не го забелязват, тъй като са си затворили (5) очите за възможностите, които имат да съзерцават Благото. Така че, доколкото съществуват, съществуват от Благото, благи са и се стремят към Красиво-и-Благото, възжелали [свойствата] на съществуващото – битието, живота, умопостигането. Зли се наричат по отношение (10) на лишениостта, отбягването и отпадането от подходящите за тях блага; и са зли, доколкото не съществуват, защото възжелавайки небитието, възжелават злото.

24. Тогава някой ще рече, че душите са зли. Ако е от това, че се свързват със злите, за да промислят за тях и ги спасяват, то не е зло, а добро и произтича от доброто, което облагородява злото. Ако пък говорим за опорочаването на душите, то в какво друго се опорочават, (15) ако не в недостига на благи състояния и действия, в неспособността им [да действуват] и подхлъзването поради собствената им слабост? Така за обкръжаващия ни въздух казваме, че се смрачава заради недостига или липсата на светлина, но светлината сама по себе си е винаги светлина и осветява дори мрака. Следователно нито в демоните, нито в нас злото съществува като зло, но като недостиг и опразненост в съвършенството на собствените блага. (20)

25. Но злото не е също и в неразумните живи съ (173.1) щества. Защото, ако се премахне яростта, страстта и други подобни, за които се казва, че са злини, но които не са изцяло такива по природа, то лъвът, лишен от силата и гордостта си, няма да е лъв; а кучето, станало благосклонно към всички, няма да е куче, след като за кучето (5) е свойствено да охранява, да се сближава с домашните и да прогонва чуждите. Така че неопорочената природа не е зло – за природата гибел са слабостта и недостигът на природни състояния, действени сили и възможности. И ако всички неща със ставането си във времето добиват съвършенство, значи несъвършеното не е във всички части против цялата природа.

(10) 26. Но злото не е и в цялата природа. Защото, ако всички природни закони са от природата като цяло, то няма нищо, което да щ е противоположно. Вzeti поотделно обаче, едни неща ще са според природата, други – не: природата на едно ще се противопоставя на природата на друго и едното ще е в едно отношение съобразно природата, а в друго – против нея. Злините в природата са срещу природата, като лишение от свойственото за природата. Така че природата не е зла - злото за приро (15) дата е невъзможността да се докарат до съвършенство свойствата на природата.

27. Но злото не е и в телата. Защото грозотата и болестта са недостиг на [красива] външност и загуба на реда. Това обаче не е пълно зло, а по-малко красиво, тъй като, ако настъпи окончателна загуба на красотата, (20) вида и реда, ще загине самото тяло. А това, че тялото не е причина за злото в душата, личи от възможността злото (174.1) да съществува и без тяло, както в демоните. Ето защо причина за злото в умовете, душите и телата е отслабването и отпадането от притежанието на собствените им блага.

28. Но не е вярно и онова, което често се повтаря – че злото е в материята като такава, защото и тя има учас (5) тие в миростроя, красотата и видообразяването. Ако материята съществуваше извън тези неща, ако беше безкачествена и безвидна сама по себе си, то как би могла да твори нещо, след като сама не може да възприеме нищо от себе си? А другояче как би могла материята да е зло? Ако не съществува никъде и по никакъв начин, тя не е нито добро, нито зло; ако съществува някак [а всичко съ (10) ществуващо е от Благото], значи и самата тя би била от Благото. Тогава или Благото може да твори зло, или злото, бидейки от Благото, е благо; или пък злото може да твори благо, или Благото, бидейки от злото, е зло. Отново две начала, заедно произлезли от друго, единствено върховенство. Ако, както казват, материята е необходима за пълнотата

на целия космос, как може да е зло? Защото **(15)** едно нещо е злото и друго – необходимото. Как освен това Благият може да изведе към битие, да породи нещо от злото? Или как злото е необходимо на Благото, след като злото отбягва природата на Благото. И как материята, която поражда и храни природата, може да е зла? Защото злото, доколкото е зло, не поражда, не храни и изобщо не твори и не спасява. Ако се каже, че материята не твори **(20)** зло в душите, а [само] ги увлича, то и това няма да е вярно, защото много души гледат към Благото. Как обаче е станало това, при положение, че материята изцяло ги е увлякла към злото? Така че злото не е от материята в ду **(175.1)** шите, а от безредното и грешно движение. Ако се казва още, че това напълно следва за материята, и че неустойчивата материя е необходима за тези, които не могат да пребивават от само себе си, то по какъв начин злото е необходимо или как необходимото може да е зло?

29. Но и онова, което се нарича лишение, не може **(5)** със собствената си възможност да противодействува на благото, защото пълното лишение е свършено безсилно; частичното лишение притежава сила, но не като лишение, а като непълно лишение. Ето защо, дори да има частично отсъствие на Благото, това все още не е зло, а когато Благото отсъствува нацяло, и природата на злото вече е изчезнала.

30. В кратко заключение, Благото е от една единс **(10)** твена цялостна причина, а злото – от множество частични недостиги. Бог познава злото като Благо и у него причините за злините са потенциално благотворни сили. Ако злото е вечно, твори, притежава възможност, съществува и действа, то откъде е [всичко] това у него? Или от Благото, или чрез Благото от злото, или чрез двете от **(15)** друга причина? Всичко съобразно на природата възниква от определена причина. Ако злото е безпричинно и неопределено, то не е според природата, защото в природата няма нищо срещу природата, както в изкуството няма никакво основание на неизкусното. Тогава не е ли душата причина за злините, както огънят е причина за **(176.1)** топлината, и изпълва ли със зло всичко, до което се доближава? Или пък природата на душата е блага, а [само] по отношение на действията си един път се държи по един начин, друг път – по друг? Ако нейното битие е зло по природа, откъде води съществуването си? От благата причина, създателка на всеобщността на съществуващо **(5)** то? Но ако е от нея, как може да е зло по същността си, след като всичко породено от благата причина е благо? Ако душата е зла в действията си, то и това не е неизменно. Иначе откъде са добродетелите, ако душата не е възникнала по образа на Благото? Остава следователно, че злото е отслабване и недостиг на Благото.

31. Причината на благата е една. Ако злото е противоположно на Благото, то причините на злото са мно **(10)** го. Не разумните основания (логосите) и възможностите са творческите сили на злините, а безсилието, отслабването и несъразмерното смесване на несходните. Злините нито са неподвижни, нито се запазват винаги в едно и също състояние, а са незавършени, неопределени, отнесени към други, също така незавършени неща. Така че начало и край на злините ще е Благото, за **(15)** щото по причина на Благото са всички неща – и благите, и онези, които са им противоположни. И дори тях, противоположните, вършим, копнеейки за Благото, защото никой не прави това, което прави, с поглед, насо **(177.1)** чен към злото. Ето защо злото няма субстанция, а по-край-субстанция<sup>4</sup>,

<sup>4</sup> „Покрай-субстанция” в гръцкия текст отговаря на *παρὰ-πόστασις*, което би могло да се преведе и като „косвено подстояние”, т.е. онова, което няма

*„ипостас”, основа, действително състояние и съществува само като вътрешно отклонение. – Б. пр.*

тъй като става поради Благото, а не поради себе си.

32. Трябва да се приеме, че злото има случайно битие – поради нещо друго, а не произхождащо от собствено начало. Доколкото става, съществуването му изглежда правилно, понеже става заради Благото; всъщ (5) ност, то не е действително, понеже смятаме за благо не-благото. Доказано е, че едно нещо е желаното и друго – това, което става. Действително, злото е покрай пътя, покрай целта, покрай природата, покрай причината, покрай началото, покрай края, покрай определянето, по (10) край волята и покрай субстанцията. Следователно, злото е лишение, недостиг, отслабване, несъразмерност, объркване; то е и безцелно, некрасиво, безжизнено, неразумно, неразсъдъчно, несвършено, непостоянно пребиваващо, безпричинно, неопределено, безплодно, непроизводително, бездейно, безредно, несходно, незавършено, тъмно и безсъщностно – и само не е никъде по (15) никакъв начин нищо съществуващо. Как тогава злото изобщо има възможността [да действа], примесвайки се по някакъв начин към Благото? Защото изцяло лишено от Благо нито е нещо, нито е във възможност. И ако Благото е съществуващото, желаното, можещото, действащото, то как ще може нещото, противоположно на Благото и лишено от същност, желание, възмож (20) ност и действена сила? Но не всичко за всички и по всякакъв начин само по себе си е зло. За демоните злото е (178.1) съществуването против благообразния ум, за душата – съществуването против разсъдъка и за тялото – съществуването против природата.

33. Но как изобщо има зло при наличие на Промисъл? Злото като такова не е нито битие, нито е сред съществуващото. И нищо не е непромислено, нито има някакво биващо зло, което да съществува несмесено с Благото. И ако нищо от съществуващото не е непричастно на Благото, а злото е недостиг на благо, то нищо от съ (5) ществуващото не е изцяло лишено от Благото и божественият Промисъл е във всички същества, така че нищо не е непромислено. Но Промисълът си служи и със ставащите злини по подобаващ на Благото начин – с цел (10) отделна или обща полза на самите тях или на други, като промисля съответно на всяко от съществуващото. Затова няма да приемем необмисленото съждение на мнозина, които казват, че Промисълът трябва да ни води към добродетелта дори без нашата охота: за Промисъла не е присъщо да насилва природата. Оттук, след като Промисълът като Промисъл е спасителен за природата (15) на всяко същество, той промисля самодвижещите се като такива – всичко общо, според свойствения начин на всяко [промисля] изцяло и поотделно, доколкото природата на промисляните възприема, съответстващо за всяка природа, промислящите благодеяния, дарени от цялостния и многообразен Промисъл.

34. Следователно злото не е битие, нито е сред съществуващите неща. Злото като такова не е на никое мяс (20) то и ставането му се дължи не на възможността, а на отслабването. Дори за демоните злото, което съществува, е Благо и от Благото. У тях то произтича от отпада (179.1) нето от свойствените им блага, и изменчивостта им по отношение на собствената им тъждественост и състояние е отслабване на присъщото и за тях ангелоподобно свършенство. Те се стремят към Благото, доколкото възжелават битието, живота и умопостигането, а доколкото не пожелават Благото, се стремят към небитието. Това обаче не е стремеж, а грешно отклоняване от истинния стремеж.

(5) 35. Съзнателно прегрешаващи Писанието нарича онези, които са отслабнали в неизличимото познание на доброто или в изпълнението му, както



и тези, които, знаейки божията воля, не я изпълняват; тези, които са я доловили, но изнемощават във вярата или в действието на доброто; най-сетне тези, които нямат желание да схванат необходимостта от правене на добро поради извращение или отслабване на желанието. Изобщо злото, както често казвахме, е отслабване, немощ и недостиг или на знание, или на нескрито знание, или на вяра, или на желание, или на действие за доброто. Някой обаче би казал, че слабостта не трябва да се наказва, а тъкмо обратното – да се прощава. Това разсъждение би било добро, ако не съществуваше моженето. Ако, според Писанията (15), моещото действие произлиза от Благото, раздавайки на всички по абсолютно прост начин присъщите им възможности, то не може да бъде одобрено объркването, извращението, отбягването и отпадането в състоянието на собствените блага, произхождащо от Благото. Но за тези неща достатъчно говорихме, доколкото бе възможно, във вдъхновеното свише съчинение „За справедливата и божествена присъда”, в което истината на писанието разгроми като безумни съжденията на софистите (20), които празнословят неправди и лъжи против Бога. А тук, според нашата възможност, Благото е доста (180.1) тъчно възславлено като достойно за удивление, като начало и край на всичко, като всеобемащо съдържание на съществуващото, като видообразуващо за [още] несъществуващото, като всеобща причина на благата, като несъдържащо никаква причина за злините, като проми (5) съл и всесъвършена благост, която надминава съществуващото и несъществуващото, както и злините и собственото си лишние, които облагодетворява – Благо, от всички желано, възлюбено и обично и други такива, които истинното – както ми се струва – слово разкри в предишното изложение.

## ГЛАВА ПЕТА

### За Битието, между това и за образците

1. А сега е необходимо да преминем към действително съществуващото същностименуване в богословието на Онзи, който действително съществува. Ще припомним само, че целта на словото ни не е да раз **(10)** крием свръхсъщностната същност в нейната свръхсъщностност (защото това е неизразимо и непознаваемо и съвършено не проявимо, превъзхождащо самото единение с божественото), но да възславим същностнотворящото протичане към всичко съществуващо на бо **(181.1)** гоначалното същностоначание. Защото богоназванието на Благото, което проявява цялостните протичания на всеобщия Причинител, се простира към съществуващото и не-съществуващото и е над съществуващото и над несъществуващото. Името на Битието се простира към всичко съществуващо и е над съществуващото. Името на Живота се протяга към всичко живее **(5)** що и е над живеещото. А името на Мъдростта се простира към всичко умосъзерцаващо, разсъдъчно и осезаващо и е над всичко това.

2. И наистина, нашето слово жадува да възпее божествените названия, проявяващи Промисъла – и съвсем не се стреми да изразява свръхсъщностната благод-в-себе си или да възвестява същността, живота и мъдростта на свръхсъщностната божественост-в-себе си, която според Писанието (Пс. 17:12; 30:21; 80:8; **(10)** Ис. 45:15) свръхпребивава над всяка благод, божественост, същност, мъдрост и живот в „съкровено“<sup>1</sup>. Но речта ни възпява благотворния промисъл, навън проявената по превъзходен начин благод, която е причина на всички блага, битие, живот, мъдрост, създателка на същността и живота и причина, даряваща мъдрост на тези, които съучаствуват в същността, живота, ума, **(15)** разсъдъка и сетивността. Словото ни обаче не казва, че Благото е едно, битието – друго и животът или мъдростта – трето, нито че има множество причини и божества, висши и низши, които могат да извършват едни неща, [отделяйки ги] от други, но че цялостните благи протичания – както и възпяванията от нас богоназвания – произтичат от единния Бог. И от богоназванията битието е проявяващото [име] за всесъвършения промисъл на единния Бог, а останалите изразяват не **(20)** говите промисли, които могат да са по-обща или по-частни.

3. Някой обаче би могъл да рече: Защо, след като **(182.1)** битието се простира над живота и животът – над мъдростта, живите същества превъзхождат [само] съществуващите, сетивновъзприемащите превъзхождат тези от [просто] съществуващите, които са живи, разсъдъчните превъзхождат сетивните и [на свой ред] биват надвишени от умствените същности, които са около Бога и най-много се доближават до него? Нали е необходимо същностите, които имат по-голям дял в божествените даро **(5)** ве и са с по-голяма мощ, да превъзхождат останалите. Подобно разсъждение би било правилно, ако се предположи, че умосъзерцаващите същности са лишени от същност и живот. Но ако божествените умосъзерцания са над всичко останало от съществуващото, живеят над другите живеещи, умопостигат и познават свръх сетивността и разсъдъка и спрямо всичко съществуващо много пове **(10)** че желаят и участвуват в Красиво-и-Благото – то те повече се отнасят към Благото, бидейки му причастии в огромна степен за това, че са получили повече и по-големи дарове от него. По същия начин разсъдъчните същности превъзхождат сетивните, взимайки връх над тях с преизобилието на разсъдъка, както сетивните превъзхождат със сетивността и другите – с живота. И, както ми се **(15)** струва, вярното е, че същностите, които са повече причастни на Единния и безкрайно даряващ Бог, са по-близки до него и по-божествени от останалите.

4. След като вече казахме за тези неща, нека да възпеем Благото като истинно битие и творец на същността на всичко съществуващо. Съществуващият (Изх. 3:14) е според потенциата си свръхсъщностен за цялото битие, бидейки субстанциална причина и творец **(20)** на съществуващото, на отначалното съществуване, на субстанцията, на същността и природата. Той е начало и мярка на вековете, битийна същност на времената и [векова] продължителност на съществуващото; той е времето на ставащите, битие за нещата, съществуващи по всякакъв начин, пораждане за възникващите по какъв **(183.1)** то и да е начин неща. От [истинното] Битие произхождат вечността, същността, биващото, времето, възникването и възникващото, битиетата в съществата, всякаквите модуси на съществуването и наличните бивания. Защото Бог не може да съществува по някакъв начин, но просто и неопределимо обхваща и предсъдържа ця **(5)** лото битие в себе си. Затова го наричат Цар на вековете (I Тим. 1:17), понеже в него и около него всяко битие и съществува, и е налично. Самият той нито е бил, нито ще бъде, не е станал, не става и няма да става, като много повече не <sup>1</sup>;

<sup>1</sup> Традицията, следваща неоплатоническите коментари, сочи за източник на това място „Парменид”, 141e. – Б. пр.

доколкото е, е битие за съществуващите неща. И не само биващите неща, но и самото битие на съществуващото е от Съществуващия предвечно. Защото самият той е вечност на вековете, изначално Същест **(10)** вуващият отпреди вековете.

5. Подхващайки това, да кажем наистина, че източник на битието за всички съществувания и векове е Предсъществуващият. Той е предсъществуващото начало) и причина на всеки век и време, на всяко биващо по какъвто и да е начин, и всяка вековечност и време са от **(15)** него. Всичко му е причастно и нищо съществуващо не се отдръпва от него. „Той е по-напред от всичко и всичко чрез Него се държи” (Кол. 1:17). Изобщо, ако нещо съществува по даден начин, съществува и бива промисляно и съхранявано в Предсъществуващия. И Битието се пада пред другите свои причастия: битието само по себе си е първенстващо спрямо битието като живот-в-себе си, като мъдрост-в-себе си, богоподобие-в-себе си и **(20)** другите качества в причастността на съществуващото, тъй като преди всички тях е причастността към Битието. Още повече, че всички неща сами по себе си, на които е причастно съществуващото, са причастии на битието само по себе си. И няма нито едно битие, на което **(184.1)** самобитието да не е същност и траене. Затова с право Бог се възпява като предначално битие много преди всичко друго – според дара, предхождащ останалите му дарове. Като предсъдържа и надминаващо владее предбитието и свръхбитието, Бог е предустановил цялото битие, сиреч битието само по себе си, а от това битие е **(5)** установил всеки един начин на съществуване. Следователно всички начала на съществуващото са причастии на битието – съществуват и са начала и най-напред съществуват, а после са начала. И ако искаш да кажеш, че животът-в-себе си е начало на живите същества в живеенето им; че самоподобието е начало на подобията като **(10)** подобия; че самоединението е начало на единените същности като единени; че редът-в-себе си е начало на подредбите като подредби, и че много други неща са такива или инакви, или и двете, или множествени според причастността си към това или онова, към обединяващото ги или към множественото – то така ще откриеш, че преди да станат причастяващи, причастията-в-себе си най-напред устояват в битието, а после биват начала на едно или друго – и чрез причастността си на битието и съ **(15)** ществуват, и правят причастно [съществуващото към себе си]. Ако те самите съществуват чрез причастността

към битието, още повече чрез причастността съществуват нещата, които са им причастни.

6. И така, свръхблагостта-в-себе си, която предоставя първия дар на самобитието, се възпява заради първото и по-достолепно [от другите] причастия. От нея и във нея са самобитието, началата на съществува (20) щото, всички съществувания и поддържаните чрез битието по всякакъв начин неща – и това неделимо, свър (185.1) зано и единено. Така в единицата всяко число предсъществува едновидно и единицата съдържа всяко число в себе си единично. И колкото повече нараства всяко число, единено в единицата, толкова повече се различава и множествява. И всички линии на кръга със (5) ществуват в центъра според единственото им единение: една точка съдържа в себе си всички прави, обединени по отношение на другите и на единственото начало, от което са произлезли, като в същия този център биват свършено обединени. Отдалечавайки се малко от него, малко се различават и колкото повече отстоят от него, толкова повече се различават. С една дума, кол (10) кото са по-близо до центъра, толкова по-съединени са с него и помежду си, а колкото по-се отдалечават, толкова повече се раздалечават и взаимно.

7. Но и в цялата природа на всемира всички основания (логоси) на нещата, според природата на всяко, са събрани в едно единствено несмесено единение, така както в душата промислящите сили на цялото тя (15) ло едновидно съществуват съответно на всяка част. Затова не е неуместно, възхождайки от неясните изображения към всеобщия Причинител, да съзерцаваме с над-световни очи, едновидно и единено всичко, дори взаимните противоположности във всеобщата причина. Защото тя е начало на съществуващото, от нея произлизат и самобитието, и всички най-разнообразни съществ (20) вувания, всяко начало, всеки край, всеки живот, всяко безсмъртие, всяка мъдрост, всеки ред, всяка хармония, всяка възможност, всяко съхранение, всяко пребивание, всяко разпределение, всяко умосъзерцание, всяка разсъдност, всяка сетивност, всяко състояние, всеки покой, всяко движение, всяко единение, всяко смесване, всяко приятелско разположение, всяка свързаност, всяко различаване, всяка определеност и другите такива, които, съществувайки чрез битието, характеризират (25) всичко съществуващо.

8. От същата тази всеобща причина произхождат (186.1) умопостигаемите и умосъзерцаващи същности на боговидните ангели, природите на душите и на целия космос, както и това, за което се казва, че е налично в съществуването си по определен начин или в другите неща, или според замисъла<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Според коментара на Пахимер тук става дума за необходимо и случайно съществуващото. - Б. пр.

Наистина, от нея и в нея преснетите и най-първодостойни сили съществуват действително и сякаш пребивавайки в преддверието на свръх (5) същностната Троица, от нея и в нея имат битие, и то богоподобно битие. Тези след тях имат по-отслабено бите, а най-отдалечените – крайно снижено, в сравнение с ангелите, които пък в сравнение с нас съществуват по надминаващ света начин. Душите, както и всичко останало, по същия принцип притежават битие, и то благо битие. А имайки битие, и то благо битие, те съществуват (10) ват и благосъществуват от Предсъществуващия, в него битийствуват и благобитийствуват, от него водят началото си, в него се съхраняват и у него намират завършеността си. Той отрежда на по-висшите същности първенството на битието и това са същностите, които Писанието нарича вечни. Но самобитието никога не изпуска (15) нищо от съществуващото. Самобитието е от

Предсъществуващия и не той принадлежи на битието, но битието **(187.1)** му принадлежи; и битието е в него, а не той в битието; и битието го има за себе си, докато самият той няма битие; но пък сам е вековното траене, началото и мярката на битието, бивайки преди същността – всеобщо същностосъздаващо начало, среда и край на съществуващото и неговата продължителност [във вечността]. Вслед **(5)** ствие на това действително Предсъществуващият се многообразява съобразно всеки замисъл на съществуващото и справедливо се възпява от Писанието като онзи, който е бил, е и ще бъде, който е станал, става и ще става. Всички тези неща, чрез които се умпостиа смисълът на богоподобния [начин на съществуване] според всеки негов замисъл, означават, че Той съществува свръхсъщностно и [същевременно] по всевъзможен същ **(10)** ностен начин като Причинител на съществуващото. Защото той не може да е едно нещо, а друго да не е, нито да е на едно място, а на друго да не е; но е всичко съществуващо като всеобща причина и в него са всички начала и всички завършености, доколкото съдържа и предсъдържа всичко съществуващо, а доколкото свръхсъщностно пред съществува преди всичко, е над всичко. Ето защо за него се твърди, че е всичко заедно и [същевре **(15)** менно] нищо от съществуващото: имащ всякаква форма и всякакъв образ, той е аморфен и безобразен [в красотата]; безформено, абсолютно и пред съдържащо има в себе си всяко начало, среда и край на съществуващото, разпръсквайки недосегаемо – по единствената и свръхобединяваща причина – светлината на битието към всичко съществуващо. И ако нашето слънце, въпреки че е едно, прави да съществуват същностите и качествата на сетивновъзприемащите – колкото и много и различни да са, и пръскайки едновидната си светлина, ги обновява, храни, съхранява, усъвършенствува, различава, еди **(20)** нява, съгрива, оплодотворява, развива, променя, укреп **(188.1)** ва, размножава, раздвижва и оживотворява всички; и ако всяко нещо от всеобщността участва по свойствения само за него начин в едно и също слънце, което, бидейки едно, отнапред е обхванало в себе си причините на множеството причастии нему неща – то с много по-голямо основание трябва да се приеме, че според единственото свръхсъщностно единение в причината и на слънцето, на всичко съществуващо пред съществуват всички образци на съществуващото, тъй като тя произ **(5)** вежда същностите поради излизането си от същността. А образци (парадигми) ние наричаме единствено предсъществуващите в Бога логоси, които създават същността на съществуващото и които богословието назовава предопределения и благи божествени воления, определящи и творчески, защото съобразно тези свои воления Свръхсъщностният е предопределил и извел в битие всичко **(10)** съществуващо.

#### 9. Ако философът Климент<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Средновековните коментари сочат, макар и колебливо, Климент Римски (I в.), но най-вероятно е Климент Александрийски (III в.).*

смята, че трябва да се наричат образци по отношение на нещо по-начално (като основа) в съществуващото, то неговата реч не се развива в правилната посока на съвършените и прости названия. А дори и да се съгласим с правотата на казаното, трябва да припомним словото за Бога, което говори: не ти показвах тези неща, за да се унесеш от тях наново<sup>4</sup>,

<sup>4</sup> *Това място Пахимер и Тома Аквински обвързват съответно с Изход, 25:40 и Второзаконие, 4:19 - Б. пр.*

(15) но за да възходим, доколкото сме способни, посредством аналогичното познание на нещата към всеобщата причина (Прем. 13:5; Римл. 1:20). Следователно всичко трябва да се отнесе към нея според единственото и абсолютно единение на всичко. Тъкмо защото произтича от битието, давайки начало на същностотворящото протичане и благостта, тя всичко пронизва, изпълва всичко (189.1) от собственото си битие и за всички съществувания ликува. В себе си тя всичко предсъдържа и в единственото превъзходство на простотата си отхвърля всяка двойственост. По същия начин обхваща всичко в свръхпростената си безкрайност и единостно става причастна на (5) всичко – така един и същи глас бива възприет като един от множеството слушащи.

10. Наистина, Предсъществуващият е всеобщо начало и съвършен край на съществуващото: начало е като Причинител, а крайна цел, понеже всичко съществува заради него; той е още и всеобщ край, и безкрайност на всяка безкрайност и край, съдържащ ги по превъзходен начин като противоположности. Действително, в (10) Единното, както често казвахме, е всичко съществуващо; предсъдържайки всичко, то всичко е положило, като присъествува във всички съществувания и навсякъде, бидейки едно и също по отношение на едното и на цялото; протичайки към всичко, остава неподвижно в себе си и [същевременно] подвижно. То няма начало, среда или край, нито е в нещо от съществуващото, нито е някое битие от съществуващите. Изобщо не му подобава (15) нищо от вечно съществуващото или от подложеното във времето, но е откъснато и от времето, и от вековечността, и от всичко, което е във вечността и във времето. Ето защо и вечността-в-себе си, и съществуващото, и измерението на съществуващото, както и мерното са посред (190.1) ством него и от него. Но за тези неща ще говорим другаде при по-подходящ случай.

## ГЛАВА ШЕСТА

### За Живота

1. А сега е редно да възпеем вечния Живот (Йоан, **(190.3)** 6.27, 40), от който е животът-в-себе си и всеки живот и който разпръсква – според свойственото за всяко същес **(5)** во – живот към всички, причастни по какъвто и да е начин на живота. И наистина, животът на безсмъртните ангели, безсмъртието, самата непреходност на ангелското вечно движение са от него и чрез него и съществуват, и са били поставени в наличното битие. Поради това се наричат вечно живеещи и безсмъртни и, от друга страна, безсмъртни, понеже не от само себе си имат безсмъртното битие и вечния живот, но от животворящата, създаваща и поддържаща всеки живот причина. И както за **(10)** Битието казахме, че е вечността на битието-в-себе си, така и тук отново да кажем, че божественият Живот, по- **(191.1)** висш от живота, е оживотворяващият и субстанциален принцип на живота-в-себе си; и всеки живот и живително движение са от живота, който е над всеки живот и над всяко начало на всеки живот. От него и душите имат **(5)** своята неунищожимост, и всички животни и растения получават живот от него, макар и като най-слаб отзвук. Изтръгнат от него, според Писанието загива всеки живот, но ако загиналото поради безсилието си да участва във вечния живот отново се обърне към него, то наново оживява (Пс. 103: 29 – 30).

2. Най-напред вечният Живот дарява на живота-в-себе си битие като живот и у всеки живот е враснал **(10)** битие, по природа отговарящо на свойствения за всеки начин на съществуване. Така наднебесните животи е надарил по природа с невеществено, богоподобно и непроменимо безсмъртие, както и с неотклонно и необратимо вечно движение; а заради прекомерната си благост се е протегнал дори свръх това, към демонския живот, защото битието на демоните не е от друга причина, но пак на вечния живот дължат и това, че са жи **(15)** ви, и това, че продължават да съществуват. Той дарява и на хората като смесени същества ангелоподобен живот, доколкото може да го възприеме природата им, и **(192.1)** от преливащото си човеколюбие ни обръща към себе си и ни зове, макар да сме отпаднали от него. А това, което е още по-божествено, е, че е обещал да ни премести като цяло, сиреч душите ни и обвързаните с тях тела, във всесъвършения живот и безсмъртието – нещо, което за древните навярно е изглеждало против при **(5)** родата, но за мен, за теб и за истината се явява божествено и свръх природата. Свръхприродно, искам да кажа, но погледнато по отношение на нас, а не по отношение на всемогъщия божествен живот, защото за него като природа, осъществяваща всички животи и още повече – по-божествените, никой живот не е срещу природата или над природата. Така че нека противоречивите съждения на Симон<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Симон Маг, за когото се говори в Деяния на апостолите, 8: 9–24. – Б. пр.

за това, породени от негово **(10)** то безумие, бъдат отпъдени надалеч от божественото обкръжение и от твоята свещена душа. Защото той, както ми се струва, макар да се е мислил за мъдър в това, е пропуснал да разбере, че благоразумният не трябва да използва очевидното възприятие на сетивата като съюзник между невидимата причина на всички неща. Той самият би трябвало да признае, че думите му са против природата, защото за самата нея няма нищо противоположно.

3. Вечният живот оживотворява и сгрява и всич (15) ки живи същества и растения. Независимо дали става дума за умосъзерцателен, разсъдъчен, сетивен, подхранващ или произрастващ живот, или изобщо за някакъв живот, жизнено начало или жизнена същност – те всички живеят и оживотворяват от него, живота над всеки живот, и в него едновидно предсъществуват като в своя причина. Защото свръхживотът и живоначалният живот е причина на всеки живот. Той поражда, изпълва и (20) различава живота, та затова трябва да бъде славен от (193.1) всеки живот според обилно породеното многообразие на всички животи като универсален; а по отношение на всеки съзерцаван и прославян живот трябва да бъде възхваляван още като самодостатъчен и много повече – като преизобилен живот, живеещ от само себе си, като животворящ и свръхживеещ над всеки живот – изобщо по всякакъв начин, по какъвто човек би могъл да възпее този неизречим Живот.



## ГЛАВА СЕДМА

### За Мъдростта, Ума, Разсъдък, Истината и Вярата

**(193.5)** 1. А сега добре е, струва ми се, да възпеем благия и вечен Живот като мъдър и мъдрост-в-себе си, най-вече като основа за съществуването на всяка мъдрост и превъзходно биваш над всяка мъдрост и съзнание. Защото Бог не само е преизпълнен с мъдрост и „разумът Му – неизмерим” (Пс. 146:5), но пребивава и над всяка разсъдност, ум и мъдрост. Това по необикновен начин **(10)** е проумял действително божественият мъж – общото за нас и нашия наставник слънце, когато е казал: „Онова, що е безумно у Бога, е по-мъдро от хората” (I Кор. 1:25). Казал го е не само защото всяко човешко умуване е някаква заблуда, ако се съди спрямо устойчивостта и постоянството на най-съвършените божествени умозрения, но и защото за богословите е обичайно да изказват отрицания за Бога по начин, утвържда **(194.1)** ващ обратните свойства. Така Писанието нарича невидим онзи, който е преярка светлина, многовъзпеваем и многоименен – неизречимия и безименния, у всички наличен и от всички доловим – непостижимия и неизследимия (Римл. 11:33). В този случай, за да възслави **(5)** Бога, божественият апостол говори за неговото „безумие” (I Кор. 1:21), та по обратния път на онова, което явно у Бога се разминава със [здравия] разум като абсурдно и неуместно, да възведе към неизречимата истина, която е преди всеки разум. Но както казах на друго място<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Вж. тук гл. I, 4–7; За мистичното богословие, I, 2, 1000A-B. – Б. пр.

като схващаме по свойствения за нас начин нещата свръх нас, попадаме в обичайността на сетивните възприятия и пренасяйки божественото към човешкото, оставаме излъгани, понеже преследваме божест **(10)** вения и непроходим разум по явното. Трябва да се знае обаче, че нашият ум има способността да разумява, благодарение на която съзерцава умопостигаемото, но се съприкосновава с нещата отвъд самия него посредством единение, превъзхождащо природата на ума. Действително божественото трябва да се мисли според това [единение], а не само според нас, но затова трябва изцяло да излезем от себе си и да станем изцяло притежание на Бога. Защото е много по-добре да принадлежим **(15)** на Бога, а не на себе си – по такъв начин божествените дарове ще бъдат за онези, които са се приобщили с Бога. Така, възпявайки надминаващо без-разсъдъчната, без-умната и проста мъдрост, да кажем, че тя е причината на всеки ум, разсъдък, мъдрост и съзнание; нейно притежание е всяка воля, от нея е всяко знание и съзна **(20)** ние и в нея „са скрити всички съкровища на премъдростта и на знанието” (Кол. 2:3). От казаното дотук следва, че тя е свръхмъдрата и всемъдра причина, основа **(195.1)** ние за съществуването на мъдростта-в-себе си, на мъдростта като цяло и на всяка една мъдрост поотделно.

2. От нея умопостигаемите и умосъзерцаващи сили на ангелските умове имат своите прости и блажени умозрения и събират божественото знание не в делимите или от делимите, от сетивните възприятия или дискур **(5)** сивните съждения, като при това обгръщат [знанието] въз основа на нещо общо; но освободени от всичко материално и множествено, умопостигат умосъзерцаемо, невеществено и едновидно умопостигаемото в божествените неща. У тях има умосъзерцаваща възможност и енергия, която блести с несмесена и непрекъсната чистота, с един поглед обгръща божествените мисли поради нераз **(10)** членеността и невеществеността си и посредством божествената мъдрост

богоподобно, доколкото е възможно, се отпечатва на единното по образа на божествения, свръхмъдър ум и разсъдност. Душите също имат дискурсивна способност, доколкото обикалят в кръг около истината на съществуващото, изоставяйки от единостните умозрения по делимостта си и пъстротата на многообразието. Но доколкото за душите е свойствено и достъпно да **(15)** сгръщат множеството в едно, те стават достойни за умозрения, равни на ангелските. Но ако някой каже, че и самите осезания са отзвук на мъдростта, пак не би сбъркал. И дори умът на демоните като ум е от нея. В отношението обаче, в което умът е лишен от разсъдливост, не знае, нито пък иска да постигне целта, към която се стре **(20)** ми, е по-подходящо да се говори за него като отпадане от **(196.1)** мъдростта. Но тъй като се казва, че божествената мъдрост е начало, причина, основание за съществуването, съвършенство, съхранение и край на самата мъдрост и на всяка мъдрост, на всеки ум, разсъдък и сетивност – то как самият Бог, премъдрата мъдрост, се възпява като ум, **(5)** разсъдък и знание? Защото как може да умствува нещо от умопостигаемото, ако няма умосъзерцаващи енергии? Или как ще узнае сетивното, след като стои много над всяка сетивност? При все това Писанието казва, че той всичко вижда и нищо не убягва от божественото знание. Но, както често казвах, божественото трябва да се умопостига богоподобавашо. Така безумието и неосезаемост **(10)** та трябва да се отнасят към Бога според превъзходното изобилие [на ум и осезание], а не според недостига им: по начина, по който приписваме безразсъдство на онзи, който е свръх разсъдъка, несъвършенство – на свръхсъвършения преди всяко съвършенство, и както неосезаемия и невидим мрак [приписваме] на непристъпната светлина заради преизобилието на видима светлина. Така че божественият ум съдържа всичко в знанието, откъснато **(15)** от всичко, предобхващайки в себе си съобразно всеобщата причина познанието на всичко съществуващо: знае и извежда в битие ангелите, преди те да са станали, както знае и всичко останало извътре и от самото му, така да се каже, начало, извеждайки го в същността. И това, мисля, предава Писанието, когато казва: „Боже, Който знаеш всичко преди неговото битие” (Дан. 13:42) Защото божественият ум няма знание за съществуващото, придобито от неговото изучаване, но знае от себе си и в себе си, отнапред обхванат всяко разбиране, знание и същност, които предсъдържа според всеобщата причина: не **(20)** се съобразява с отделните понятия, но знае и съдържа всичко в единственото [всеобхватно] съдържание на причината. Така и светлината е обхванала в себе си отна **(197.1)** пред в причината понятието за мрака, без обаче да знае мрака от другаде освен от светлината. Следователно, познавайки себе си, божествената мъдрост ще знае всичко: вещественото ще знае невещно, частичното – неделимо, и множественото – единно, като в самото единно всичко познава и пресъздава. Защото, ако според една само **(5)** причина Бог надарява с битие всички съществувания, според същата тази единствена причина ще знае всичко като биващо от него и в него предсъществувало; ще схваща знанието за съществуващите [неща] не от тях самите, но сам ще дарява знанието за всяко едно поотделно и знанието на едните за другите. Следователно Бог не при **(10)** тежава някакво особено знание за себе си, различно от това, което в общност схваща всичко съществуващо. Защото едва ли е възможно някак причината на всичко, знаеща себе си, да не знае нещата, произлезли от нея и на които е причина! Така че Бог действително познава съществуващото, но не по наученото за съществуващото, а по себе си. За ангелите Писанието също казва, че **(15)** знаят земните неща не по сетивата си, които им дават знание за сетивновъзприемаемото, но по свойствената за техния богообразен ум възможност и природа.

3. По-нататък трябва да се изследва по какъв начин познаваме Бога, който не е нито умопостигаем, нито сетивновъзприемаем и изобщо не е нищо от

съществуващото. Наистина, нима не е вярно да се каже, че ние никога не познаваме Бога, изхождайки от неговата природа (защото това е непознаваемо и превъзхождащо вся **(20)** ка разсъдност и ум), но от устроението на всичко съществуващо, доколкото тя е предпоставена от него и притежава някакви образи и подобия на неговите божествени образци, се въздигаме според силите си методич **(198.1)** но и в последователен ред чрез отнемането към отвъдното за всичко – до превъзходството над всичко и до всеобщата причина. Поради това Бог се познава във всичко и извън всичко. Познава се чрез знанието и чрез **(5)** незнанието: нему принадлежат умосъзерцанието, разсъдността, познанието, осезанието, усетната способност, мнението, въображението, името и всичко останало, но не се умопостига, нито се изказва, нито се назовава. Той не е нищо от съществуващото и сред съществуващото нищо няма познание за него, но е всичко във всички и **(10)** нищо в никое и бива узнаван от всички във всичко и от никого в нищо. Наистина, правилно е, когато за Бога казваме, че от всичко съществуващо се възпява според съответствието, което имат всички неща, чиято причина е той. Много по-божествено е обаче знанието за Бога, постигнато чрез незнанието, според единението свръх ума, когато умът, откъсвайки се от всичко съществуващо и след като е напуснал самия себе си, се единява с **(15)** пресветлите лъчи, осветен там и в този миг от неизбродимата дълбочина на мъдростта<sup>2</sup>.

*Вж. първо, второ и трето писмо на Дионисий. – Б. пр.*

И все пак, както казах, нейното познаване трябва да изхожда от всичко, защото самата мъдрост е според Писанието създателка на всичко и винаги всичко свързва в хармония, бидейки причина на неразкъсваемата свързаност и всеобщия порядък – тя винаги свързва края на първите с началото на вторите и красивотвори единодушието и хармо **(20)** нията на Вселената.

4. Светото писание възпява Бога и като Логос<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Тук се наслагват значенията на „логос“ като разум, разсъдност, учение (по отношение на знанието), всеобщо основание, принцип, съдържащ причините на всичко и образците на съществуващото като свои мисли (според схолиаста – PG 4, 353B) и основно значението Слово, дума, изразен чрез словното смисъл (Прем. 18:15; Йоан, 1:1). – Б. пр.

не само защото е дарител на разума, ума и мъдростта, но защото едновидно предсъдържа в себе си причините на всичко съществуващо и през всичко преминава, проник **(199.1)** вайки, както казва Писанието (Прем. 7:24) открай докрай всичко; но най-вече защото божественият Логос се опростява свръх всяка простота, над всичко по своята свръхсъщностност откъснат от всички неща. Този Логос е простата и действително съществуваща Истина, в **(5)** чиято сфера като цялостно чисто и непоколебимо знание се намира божествената Вярa, единствената опора на повярвалите, която ги укрепява в истината, така че истината у тях устоява с непроменима във вярата тъждественост, доколкото вярващите владеят простото зна **(10)** ние за истината. Ако знанието обединява познаваемото и познаващото, то незнанието е причина за постоянната променливост и вътрешното разкъсване на незнаещия, докато според Светото писание (I Кор. 16:13; II Сол. 2:15) нищо не може да помръдне вярващия в истината от сре **(15)** доточието на истинната вяра, благодарение на която той ще притежава постоянството на непоклатима и непроменима тъждественост.

Защото единеният с истината добре знае колко прекрасно се чувства, дори ако тълпата го смята за човек не на себе си, забравяйки, че е нормално да излезе из себе си онзи, който преминава от заблудата към истината посредством действителната вяра. Сам той истинно знае, че не е безумен (както казват онези от тълпата), но че се е освободил от неустойчивия и променлив ход на обстоятелствата, носени от всевъзможната пъстрота на заблудата. По този начин наставниците, предвождащи ни в нашето [знание] за божест **(20)** вената мъдрост, всеки ден умират заради истината (Римл. 8:36), свидетелствайки подобаващо с всяко слово и дело по отношение на единственото истинознание на хрис **(200.1)** тияните, че то е по-просто и по-божествено от всички [знания]; нещо повече – че то е единственото истинно, неповторимо и просто знание за божественото.

## ГЛАВА ОСМА

### За Мощта, Справедливостта, Спасението, Изкуплението, а между това и за неравенството

1. След като богословите възпяват божествената **(200.3)** истинност и премъдра мъдрост и като мощ, и като справедливост, и я наричат още спасение и изкупление (I Кор. **(5)** 1:30), нека, доколкото е възможно, да разгърнем тези божествени названия. Смятам, че няма такъв човек, който да е възпитан в божествените писания и да не знае, че теархията е абсолютно откъсната и превъзхожда всяка възможност, която някога е съществувала, е и може да бъде помислена. Наистина на много места богословието ѝ придава господство, за да я отграничи още и от надне **(10)** бесните сили (Пс. 23:10). Как тогава богословите я възпяват като сила, бидейки откъсната от всяка сила? Или как да разбираме името на мощта, отнесено към теархията?

2. Та затова да кажем нататък, че Бог е сила, поне **(201.1)** же предсъдържа и превъзходно владее в себе си всяка сила, бидейки причина на всяка сила, всичко произвежда вследствие на неотклонната си и неограничена сила като причина за самото битие на възможността – било като цяло, било като възможност на всяко отделно. И доколкото възможността му е безпределна не само по **(5)** отношение на това, че произвежда всяка сила, но и по отношение на това, че е над всяка възможност и над възможността-в-себе си, а и по отношение на свръхвъзможността да произвежда безкрайно неограничен брой сили, различни от съществуващите в действителност, и също понеже произведените неограничени сили не биха могли до безкрайност да отслабват свръхбезпределното творчество на божествената възможностотворяща възможност – дотолкова е неизгласима, непознаваема и не **(10)** постижима за ума неговата абсолютно владееща всичко мощ. Поради преизобилието на възможност тя прави можеща и немоощта, заключава и удържа със силата си дори най-отдалечените свои отгласи също както според сетивните си възможности виждаме как най-ярките светлини достигат чак до притъпените зрения и също както хората [изпитали това] казват, че гръмките звуци про **(15)** никват и в не така добре нагодения към външните шумове слух. Разбира се, онова, което изобщо не чува, не е слух, както и онова, което е напълно сляпо, не е зрение.

3. Следователно безграничното раздаване на божията мощ стига до всичко съществуващо и на света няма нищо, което да е напълно лишено от притежанието на някаква възможност, но всичко съществуващо има или умосъзерцаваща, или разсъдъчна, или сетивна, или живителна, или субстанциална възможност. И дори самото **(20)** биване във възможността, ако можем така да се изразим, има съществуването си като битие от свръхсъщностната възможност.

4. От нея произхождат боговидните потенции на ан **(202.1)** гелските устройства. От нея имат непроменимото си битие и всички свои умосъзерцаващи и безсмъртни вечни движения, своето неотклонно състояние и ненамаляващо стремление към Благото. Възжелана от тях, от безгранично благата възможност те са получили възможността и да съществуват такива, и винаги да желаят да съществуват, и винаги **(5)** да могат да притежават самата възможност да желаят.

5. Даровете на неизчерпаемата мощ изхождат към хора, животни и растения, изобщо към цялата природа на всемира. Тя укрепва единените същества за взаимно приятелство и общност, а на разделените дава възможност да съществуват несмесени и необъркани според основанието и отграничението на всяко едно; съхранява **(10)** редовете и благоустройства на всемира с цел собственото им благо, запазва безсмъртни в непроменимия им живот ангелските единности (хенади) и непроменим порядъка [в движенията] на небесните,

светлинните и звездните тела, като прави възможно съществуването на века: с проществията различава кръговратите на времето, събирайки ги обратно чрез възвръщанията; тя прави неугасима силата на огъня и непресъхващи изливанията **(15)** на водата, определя въздушното течение, поддържа земята връз нищото и съхранява неунищожими нейните способности да ражда и произвежда живота. Тя запазва ненакърнима хармонията във взаимното, неслято и неделимо смесване на елементите, укрепва връзката на душата и тялото и подбужда хранителните и нарастващи **(20)** те сили на растенията; владее субстанициалните потенции на целокупното битие, обезпечава нерушимата трайност на всемира и предоставяйки на обоготворените възможността да се обожествяват, им дарява своята божественост. Изобщо, няма нищо от съществуващото, което **(203.1)** да е напълно откъснато от всевладеещия обхват и надеждната грижа на божествената мощ. Защото онова, което не притежава никаква възможност, нито съществува, нито е нещо [определено], нито може изобщо някъде да бъде поставено.

6. При все това магът Елима<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Споменат в Деяния на апостолите 13:8. – Б. пр.

казва: „Ако Бог е **(5)** всемогъщ, то как тъй вашият богослов твърди, че е безсилен в едно?“, като с това хули думите на божествения Павел, че Бог не може да се отрича от себе си (II Тим. 2:13). Привеждайки това, твърде много се страхувам да не си навлека присмех заради безумието, дето се каня да разруша неустойчивите построения на играещите деца **(10)** върху пясъка, и сякаш прибързвам да уцеля някакъв непостижим смисъл на богословското разсъждение за тези неща. Наистина, отричането от себе си е отпадане от истината, а истината е битие и отпадането от истината е отпадане от битието. Ако в такъв случай истината е битие, а отричането от истината е отпадане от битието, то **(15)** Бог не може да е отпаднал от битието и не е не-битие, което би могло да изрази и така: не е възможно Бог да не може и Той не познава незнаенето според [някаква] лишеност. Тъкмо това не е разбрал нашият мъдрец<sup>2</sup>,

<sup>2</sup> Някои изследователи виждат тук етимология на името Елима, което на арабски означава мъдър. – Б. пр.

който имитира онези неопитни в спечелването на победа атлети, които често предполагат, че противниците им са слаби, и според собствената си представа се бият храбро **(20)** със сенките на отсъстващите, нанасяйки дръзко празни удари във въздуха – те си мислят, че са надвили своите съперници и се провъзгласяват за победители, без да са узнали силата на онези. Ние пък, като се съобразяваме според силите си с богослова, възпяваме свръхмогъщия Бог като всемогъщ, като блажен и „едничък Властител“ (I Тим. 6:15), като господстващ във владичеството си **(25)** над вечността, като неотпаднал в нито едно нещо от съ **(204.1)** ществуващото, още повече, че превъзходно владее и председържа в себе си цялото битие според свръхсъщностната си сила и на всички съществувания е дарил чрез независтливото изливане възможността да съществуват, и то да съществуват по определен начин вследствие преизобилието от надхвърлящата всичко мощ у самия него.

**(5)** 7. От друга страна, Бог се прославя като Справедливост, доколкото отрежда за всяко нещо точната мярка, красотата, благоустроението, подредбата и всички разпределения и редове съобразно действително съществуващото най-справедливо определение, бидейки причина за собственото действие на всички тях. Действително, божествената справедливост подрежда, полага определени

граница и съхранява всички неща несмесе **(10)** ни и необъркани помежду им; на всички същества поотделно дарява подобаващото им според падащото се достойнство за всяко съществуващо. И ако правилно говорим тези неща, онези, които охуват божествената справедливост, не забелязват как сами се осъждат на очевидна несправедливост. Защото безсмъртието, казват, трябва да е вътрешно присъщо на смъртните, съвършенството е длъжно да съществува у несъвършените, самодвиже **(15)** щите се същности трябва да имат необходимост от други движения, променчивите трябва да имат тъждественост, на слабите да е присъща съвършена сила, ставащите във времето да съществуват като вечни, непроменимите да бъдат подвижни по природа, моментните наслаждения да са вечни и изобщо придават на едни свойствата на други. Трябва обаче да се знае, че божествената справедливост е действително съществуващата истинна справедливост тъкмо защото отрежда за всички свойст **(20)** веното на всяко нещо поотделно според собственото му достойнство и съхранява природата на всяко битие в свойственото за него положение и възможност.

8. Но някой би казал, че не е справедливо да се **(205.1)** изоставят светите мъже безпомощни, когато са измъчвани от злодеи. На това трябва да се отговори, че ако онези, които наричаш свети, обичат земните неща, възжелавани от плътските люде, значи са отпаднали напълно от любовта си към Бога – а и не знам как биха могли да се наричат благочестиви, бидейки несправедливи към **(5)** действително възлюбимото и божественото, което те нечестиво засенчват с недостойните за възревнуване и за обичане неща. Ако възлюбят действително същностните неща, трябва тези, които са се устремили към някои от тях, да възликуват, постигайки желаното. Нима не се приближават повече към ангелските добродетели, когато в стремежа си към божественото се отдалечават, доколкото е възможно, от плътските пристрастия и твърде **(10)** мъжествено се упражняват в това, след като са се пренасочили към божественото заради доброто? Така че истинно е да се каже, че за божествената справедливост е много по-свойствено да не изкушава и разхлабва мъжеството на най-добрите с даровете на плътското, нито да оставя някого от тях безпомощен, ако се заеме да прави това, но ги укрепва в красиво и непроменно постояние **(15)** и отрежда на съществуващите по такъв начин всичко по достойнство.

9. И наистина, божествената справедливост се възславя и като всеобщо спасение, тъй като спасява и охранява от другите собствената същност и ред на всяко нещо чисти, бидейки чисто съществуващата причина на собственото действие у всички биващи неща. Ако някой **(20)** възхвали Спасението още като спасителната [сила], която измъква цялото битие от по-долното, то ние всякак ще **(206.1)** приемем тази възхвала на всеобщо проявяващото се спасение, като сметнем, че тя определя това първо спасение на цялото съществуване, което съхранява всички неща непроменими спрямо себе си, безметежни и неподатливи на по-долното; това спасение предпазва всички неща от противоборство и сражения помежду им, като устрой **(5)** ва всички поотделно със собствените им основания, отстранява от цялото битие всякакво неравенство и чуждо въздействие и съпоставя съответствията на всяко, така че нещата да не се разменят и да се превърнат в противоположните им. Тъкмо защото това спасение би могло да се възпее съвсем не против намерението на светото богословие като спасение, което изкупва с всеобщата си **(10)** спасителна благодост отпадането на всички съществуваания от собствените им блага, доколкото го възприема природата на всяко от спасяваните, богословите наричат спасението и Изкупление. Изкупление – доколкото не позволява на действително съществуващите да пропаднат към небитието, както и защото, ако нещо се отклони към безпътното и безредното и изпита някакво намаляване в

съвършенството на собствените си блага, **(15)** Спасението го освобождава от страстите, от безсилието и лишението, като изпълва изпитващото нужда и бащински подкрепя отпуснатостта, възправяйки я от злото. Нещо повече – Спасението възстановява отслабналото битие в красотата, изпълва изплъзналото му се добро, подрежда и устроява неговото безредие и неустроеност, като го прави съвършено и непокътнато, и освобождава всички опорочени. Но това бе казано и по отношение на **(20)** Справедливостта, според която се измерва и определя равенството на всички неща и се изключва всяко неравенство, което е липса на равенство в отделните същес **(207.7)** твувания. Защото, дори ако неравенството се разбира като разликите на всички неща по отношение на всички в света като цяло, пак Справедливостта съхранява това [състояние], без да допуска възникналата връзка на всичко спрямо всичко да се обърка, и запазва всичко съществуващо според отделния вид (ейдос), в който всяко съществува по природа. **(5)**



## ГЛАВА ДЕВЕТА

### За голямото, малкото, тъждественото, другото, подобното, неподобното, покоя, движението, равенството

**(207.1)** 1. След като голямото и малкото са били приписвани на всеобщия Причинител, а също тъждественото и другото, подобното и неподобното, покоят и движението, нека сега разгледаме тези изваяния<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Според изследователите тук се усеща силното влияние на Прокъл, у когото божествените имена „извайват” природата на божественото пред ума, както статуите говорят на сетивата. – Б. пр.

на божествените имена, доколкото са прозрачни за нас. В Писа **(10)** нието Бог се слави като велик (Пс. 146:5) и във вели **(208.1)** чието, и в „полъха от тих вятър” (III Цар. 19:12), проявяващ божествената малкост. Слави се и като едносъщен, когато Писанието казва: „Ти си все Същият” (Пс. 101:28; Малах. 3:6), и като друг, когато същото Писание го изобразява като многовиден и разнообразен (Иез. 1:26,28); и като подобен, доколкото е основа за съществуването на подобните и на самото подобие (Бит. 1:26-27); и като неподобен на всички, доколкото нищо от съ **(5)** ществуващото не му е подобно (II Парал. 6:14; Ис. 40: 25; 46:5); и като застанал (Изх. 17:6-9), неподвижен и вечно пребъдващ (Варух, 3:3); като движим (Пс. 17: 11; Бит. 11:7), доколкото е насочен към всичко. А и много други имена с подобно значение възпява Писанието по отношение на Бога.

2. Така, Бог се нарича Голям според собственото си величие, с което той надарява всички големини, като остава в свръхизобилието и свръхпротегнатостта си извън всякаква големина, обхващайки всяко място, над **(10)** минавайки всяко число, преодолявайки всяка безкрайност. Вследствие на неговото преизобилие и огромно действие, извиращите от него дарове стават причастни на всичко според несекващото дароизлияние, абсолютно неумалени, съхранявайки божествената преизпълненост и без да отслабват от [раздадените] причастия, но като още повече и свръх това избликуват. Това величие е **(15)** безкрайно, безколичествено и безчислено, превъзхождащо всичко по абсолютното и свръхразпространено изливане на необходимото великолепие.

3. От друга страна, за Бога се казва „малък” или „фин”, тъй като, бидейки извън всяка тежест и разстояние, безпрепятствено преминава през всичко. При това малкото е основополагаща причина на всичко, защото ни **(209.1)** къде не ще срещнеш нещо, у което да не е причастна идеята за малкото. И наистина малкото трябва да се схваща относно Бога дотолкова, доколкото се простира към всичко и без никакви спънки всичко прониква със своето действие и „прониква до раздялата на душа и дух, на стави и мозък, и преценява помисли и намерения сърдечни” **(5)** (Евр. 4:12) – много повече на всичко съществуващо, защото „няма твар, скрита за Бога” (Евр. 4:13). Тази малкост е безколичествена, неуволима, безкрайна, неопределена, обхванала всичко, но сама от нищо необхваната.

4. Тъждеството е по свръхсъщностен начин вечно, непревръщаемо, пребиваващо от само себе си, имащо ви **(10)** наги едно и също съдържание, налично у всички по същия начин, внедрено устойчиво и недосегаемо от само себе си и за себе си в най-прекрасните предели на свръхсъщностната тъждественост: непроменимо, непревръщаемо, непоклатимо, непрелинаващо в друго, несмесено, невеществено, във висша степен просто, неизпитващо нужда, неувеличимо, ненамалимо, непородено. Непородено [е тъждеството] не в смисъл на още неродено, незавър **(15)** шено или неродено от едно или друго, нито като

никъде и по никакъв начин несъществуващо, но [е непородено] в смисъл, че е от всичко неродено, откъснато от всякакво **(210.1)** пораждање, винаги биващо, и то самоцелно биващо, тъждествено спрямо себе си битие, определено едновидно и еднообразно и като същото от само себе си; то разпръсква светлината на тъждествеността към всичко, което е пригодно да вземе участие в нея, свързва [в строен ред] **(5)** едни с други нещата. То е изобилие и причина на тъждествеността и предсъдържа тъждествено дори противоположностите според една единствена свръхвладееща причина на цялостната тъждественост.

5. Другото е присъщо на Бога, тъй като той присъствува във всичко с промисъла си и става всичко във всичко посредством всеобщото спасение, като остава сам **(10)** за себе си, без да напуска свойствената си тъждественост в единното действие, пребиваващ в покой, но и раздаващ себе си с неотклонна сила за обожествяването на онези, които са се обърнали към него. И трябва да се мисли, че другостта на разнообразните форми на Бога, отнесена към многовидните явления, означава нещо различно от това, което се явява за онези, у които се проявява. Така, ако разумът можеше да си въобрази душата те **(15)** лесно и да прилепи на неделимата душа телесни части, то ние щяхме да си представяме различно преотнесените към нея части според свойствената за душата неделимост. Щяхме да кажем, че главата е умът, шията е мнението (като разположено по средата на разсъдъчното и не-разсъдъчното), гърдите са жизнената сила, стомахът е сладострастието, бедрата и нозете са природният темперамент, като по този начин бихме употребили имена **(20)** та на частите като символи на [психичните] способности. Много повече обаче трябва различието, отнесено към онзи, който е отвъд всички неща, да се очисти от форми **(211.1)** и външни образи с помощта на свещени, богоподобаваци и мистични изяснения. И ако [все пак] искаш да прикачиш на неосезаемия и неизобразим Бог трите телесни измерения, то тогава трябва да се каже, че широтата е преизобилното божествено протичане към всичко, дължината е потенциата, разпростряна над цялото битие, и **(5)** дълбочината е за всички [съществувания] неуловимата съкровеност и непознаваемост. Но за да не останат скрити за нас тези неща при изяснението на различните образи и форми, както и за да не смесваме нетелесните божествени имена с осезаемите, предадени чрез символи, за тези неща [ще говорим] в „Символичното богословие”. За **(10)** сега обаче не бива да предполагаме, че различието у Бога е някакво променяне в друго на свръхнеизменната тъждественост, но е единство в неговото многообразие и едновидни протичания на плодородието, насочено към всички неща.

6. Ако някой нарече Бога подобен в смисъл на тъждествен, понеже той е изцяло, постоянно и неразделно подобен на себе си, то не трябва да отхвърляме като не **(15)** достойно за Бога и названието „подобен”. Богословите обаче казват, че като един и същ Бог, бидейки над всичко, не е подобен на нищо [от съществуващото], но дарява божественото подобие на онези, които са се обърнали към него в подражанието, според своята мощ над всякакъв предел и основание. А мощта на божественото подо **(20)** бие е такава, че възвръща обратно към причината всичко, произведено от нея. Така, подобни на Бога трябва да се наричат създадените по божии образ и подобие (Бит. 1:26), но Бог не им е подобен повече, отколкото човекът е подобен на собственото си изображение. Възмож **(212.1)** но е подобията от един и същи ред да бъдат взаимно подобни, взаимно обратими помежду си в подобие и едно за друго заменими според произведения вид на подобие, но не можем да допуснем взаимнообратимост при причината и следствията. Защото подобното битие се дарява не само на едно или друго, но Бог като Причинител **(5)** поражда подобното съществуване на всички, участващи в подобие, бидейки основа за съществуването на самоподобие,

и във всички търси да открие по отношение на какво в божественото подобие са подобни, като [по такъв начин] изпълва тяхното единение.

7. Но необходимо ли е да се говори още за това? **(10)** Защото самото богословие почита Бога като неподобен и с нищо несъпоставим, доколкото е друг за всичко съществуващо; и най-парадоксалното твърдение е, че не съществува нищо, което да му е подобно. Това слово обаче не противоречи на подобие, отнасяно към него, защото самите неща са и подобни, и неподобни на Бога: подобни според възприетото подражание на Неподражаемия, а неподобни, доколкото следствията стоят по-долу **(15)** от причината и й отстъпват по безкрайните и несмесени измерения.

8. А какво да кажем за божествения устой и седалище (Пс. 9:5)? Какво друго, освен че Бог постоянствува в себе си, закрепен твърдо в неподвижната тъждественост, свръхпребивава неотменно, действа по един и **(213.1)** същи начин според тези [свойства] и в това отношение, пръв над всичко по непроменимото положение в себе си, изцяло неизменен в движението си и напълно неподвижен – и всичко това по свръхсъщностен начин. Защото той е причината на устоя и отсядането на всички неща, бидейки над всеки устой и отсядане, и в него всичко се е **(5)** съ-установило, несмущаващо съхранено от постоянството на собствените си блага.

9. Какво означава, когато в обратния случай богословите казват, че Неподвижният се задвижва и изхожда към всичко съществуващо (Пс. 138:8; 46:6; Еф. 4:6-10)? Нима и това не трябва да се схваща богоподобавашо? Благочестиво трябва да се мисли, че Бог се задвижва не според [някакво] разместване, променяне, пре **(10)** минаване в друго, обръщане или пространствено движение – било то праволинейно, кръгообразно, нещо средно от двете, или пък умствено, психично или природно, но че Той съдържа и извежда към същността му всичко, всякак за всичко промисля и у всички присъствува поради това, че всички непреодолимо обгръща със своите промислителни протичания и енергии, насочени към цялото битие. Но възхвалата на движенията у неподвиж **(15)** ния Бог е допустима само при богоподобавашо слово. Праволинейното движение трябва да се мисли като неотклонност, като неотбиваемо встрани протичане на енергиите и [като] пораждаше на цялото битие от него; спираловидното – като устойчиво протичане и произвеждащо състояние, и, накрая, кръговото – като тъждественост и свързващо съдържание на центъра и периферията у обгръщащото и обгръщаното, а също и като възвръ **(20)** щането към Бога движение на нещата, произлезли от него.

10. Ако някой вземе от Писанието богоназванията „същност” и „справедливост”, за да означава равенство, то в този случай може да се каже, че Бог е Равенство не само като несъставен от части и несклоняем [в различни състояния], но и като равно разпространяващ се към **(214.1)** всичко и през всичко, като основание на саморавенството, чрез което изравнява взаимното подобие, създадено от проникването му през всичко съществуващо; чрез равенството-в-себе си той изравнява още при-частността на променливите в равенството неща според пригодност **(5)** та на всяко и дара, разпределен равно за всички според достойнството на всяко. Така той единно и абсолютно е предобхванал в себе си всяко равенство – умопостигаемо, умосъзерцаемо, разсъдъчно, сетивно, същностно, природно, както и равенството на волята, вследствие на своята превъзхождаща всичко възможност да твори всяко равенство.

## ГЛАВА ДЕСЕТА

### За Вседържителя, Стария по дни и заедно с това за вечността и времето

(214.9) 1. Време е за словото ни да възпее многоименния Бог като Вседържител и Стария по дни (Дан. 7:9). Първото се казва поради това, че е владеещото вместилище на всичко, което съдържа и обгръща цялото битие, вражда, основава, опасва и дава нерушима завършеност на всичко в себе си, произвежда из себе си всемира като из всемогъщ корен, съдържа и обратно прибира у себе си (15) всичко като всевластен съсъд. Такова е всевлადеещото (215.1) вместилище, което съхранява непокътнато цялото съдържание съобразно единствената, превъзхождаща всичко съдържаща сила и не позволява на нещата да изпаднат от него, така че раздвижени от всесъвършеното седалище, да не загинат. Богоначалието (теархията) се нарича Вседържител още защото всичко владее, несмесено ръ (5) ководи управляваните от него и като от всички желано, бива обичното, което намята на всички доброволни юзди и ги поражая със сладостните родилни болки на любовта към неговата божествена, всевластна и несъкрушима благост.

2. Стар по дни пък Бог се възславя поради това, че на всичко е и вечност, и време, предхождайки дните, (10) вечността и времето. При все това може богоподобавашо да бъде наричан време, ден, предопределено време (Деян. 17:26) и вечност, доколкото съществува непроменимо и неподвижно по отношение на всяко движение, и макар да се задвижва винаги в себе си, остава постоянен в себе си, бидейки причината на вечността, времето и дните. Ето защо в свещените богопроявления на мистичните видения Бог се изобразява и като стар, и като (15) млад<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Тук някои изследователи виждат отглас от Платония „Парменид” (140e–141d). – Б. пр.

първото означава, че е древен и изначално съществуващ, а второто – че е нестареещ, като от двете заедно научаваме, че той преминава през всичко от началото до края. Или, както казва нашият божествен [учител], посветил ни в свещеното, всяко от двете [състояния] разкрива божествената първоначалност: като по-стар Бог е пръв във времето, а като по-млад е преди на (20) чалото като числено [напредване], също както единицата и близките до нея числа са [в първенството си] по- (216.1) изначални спрямо по-отдалечените числа.

3. Струва ми се, че изхождайки от Писанието, трябва да познаем още природата на времето и вечността<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Отново любима тема на неоплатониците (Плотин в “Енеади” III, 7; Прокъл в Коментара към „Парменид”). – Б. пр.

Защото Писанието не нарича всичко, което съществува абсолютно неродено и действително вечно, навсякъде вечно траещо, но и нетленно, безсмъртно, непроменимо и пребиваващо по един и същи начин, както когато казва: „Подигнете се вечни порти” (Пс. 23), и други такива. (5) Често с названието „вечно” Писанието характеризира най-изначално древното, но пак като „вечно” означава цялото протежение на нашето време според свойството на вечността да бъде и изначална и непроменима, и да е мяра на цялото битие. Време нарича онова, което е под (10) ложено на възникване, тление и промяна, и се държи един път така, друг път иначе. Затова богословието казва, че макар тук да сме

ограничени във времето, можем да станем причастни на вечността, когато достигнем нетленната и винаги едносъщно биваща вечност. Понякога Писанието възхвалява времевата вечност и вечното време, макар да знаем, че казаното и онова, което ни се открива, отнасят с много по-голяма сила съществува **(15)** щото към вечността, а ставащото – към времето. Ето защо не трябва да мисли, че онова, което се нарича вековечно, е безусловно съвечно на Бога, който е преди века. Но като следваме неотклонно превъзвишените Писания, трябва да подразбираме вековечното и времевото според общоустановените за тях изказни форми като средни между съществуващото и ставащото, отчасти при **(20)** частни на вечното и отчасти – на времето. А Бог трябва **(217.1)** да се слави като вечен и временен, като причина на всяко време и вечност и стар по дни, доколкото е преди времето и над времето и „променя времена и години” (Дан. 2:21). Пак Той началствува отпреди вековете, понеже е преди вечността и над вечността, и „царството Му е царство на всички векове” (Пс. 144: 12). Амин!

## ГЛАВА ЕДИНАДЕСЕТА

### За Мира и какво означава самото понятие самобитие. Какво се казва, че е Живот-в-себе си, Възможност-в-себе си и други такива

1. А сега нека благоречиво възпеем с мирни хим **(217.5)** ни и изначално свързващия божествен Мир. Защото той всичко единява, поражда и изработва съгласието и сродството на всичко. Затова всичко се стреми към Мира, който възвръща частичното множество на нещата към цялостната единност и съединява междуособната вражда на целия свят в едновидно съжителство [на подобни]. От причастността си към божествения Мир старшите **(10)** по достойнство свързващи сили се единяват сами, по **(218.1)** между си и с единствения принцип на мира във всемира; сетне единяват тези след тях в тях самите, помежду им и с единственото всесъвършено начало и причина на всеобщия мир. Тази причина е покрила неразделно всичко вкупом като някакви ограждения, които затварят наедно разпръснатите неща, и всичко установява в неговите граници, определя и укрепва, като не позволява на разделените неща да се разпилеят безредно в неокрайностеното и неопределеното, да загубят устоя си или да **(5)** бъдат изоставени от Бога, след като, напускайки собствената си единност, са се объркали помежду си във всевъзможно смешение. Що се отнася до това, какво представлява божественият Мир и Спокойствие, свети Юст го нарича неизгласимо и недвижимо по отношение на всеки познавателен процес, доколкото Бог запазва покоя си и докарва тишината, бивайки така по себе си и **(10)** във себе си, свръхсъединил цялото съществуване спрямо собствената си цялост, но без да излиза от себе си и да изоставя вътрешната си единност, докато се многообразява. Той произлиза към всички неща, оставайки изцяло при себе си заради висшето единение, надминаващо всичко – такъв мир нито може да се изкаже, нито е допустимо или възможно да се помисли за нещо от съ **(15)** ществуващото. Но отдавайки му непознаваемостта като нещо неизгласимо, понеже е отвъд всичко съществуващо, можем по-скоро да се вгледаме – доколкото е по човешките сили, а ние сме далеч от повечето достойни люде – в неговите умопостижими и изречими причастия.

2. Най-напред трябва да се каже, че Бог е основа за съществуването на мира-в-себе си, на мира като цяло **(20)** и на всеки отделен мир; че уталожва всички неща помежду им в тяхното несмесено свързване, благодарение на което те, макар и неразлично единени, въпреки не **(219.1)** раздалечеността си [едно от друго] пребивават несмесено всяко според собствения си ейдос, непомътнени от смесването с противоположните им и без да отслабват с нещо единящата точност и чистота. Затова нека съзерцаем единствената и проста природа на мирното единение, което съединява в себе си всички неща в самите тях **(5)** и помежду им, като ги запазва и слива в несмесеното и необъркано съдържание. Благодарение на това [единение] божествените умове, единени с техните умосъзерцания, се единяват и с предмета на умосъзерцанието и [сетне] обратно се въздигат към непознаваемото съприкосновение у нещата, пребиваващи свръх ума. Благодарение на него душите единяват разнообразните си разумни основания и се стичат към единствената умосъ **(10)** зерцаема чистота, напредвайки по свойствения за тях път и ред – посредством невеществено и неделимо умосъзерцание – към единението, което е над умосъзерцанието. Благодарение на него единствената и неразкъсваема свързаност на всичко съществува, основана на неговата божествена хармония, и се свързва във всесъвършено съзвучие, съгласие

и сродност, несмесено сведена ведно, неразчленимо съдържа. Защото целостта на всесъвършения мир прониква всичко съществуващо чрез съвършено простото и несмесено присъствие на едно **(15)** творещата сила, която всичко единява, скрепява крайните неща с крайните посредством средните, обвързвайки ги във впряга на приятелската обич между същностите с подобна природа. От нейното раздаване вкусват дори последните крайности на всемира и всички неща тази цялост прави еднородни с единността и тъждествеността им, с единенията и свързванията, като явно постоянството на божествения Мир се запазва неразчлени **(20)** мо – макар да показва всичко в едно и през всичко да преминава, той не излиза от свойствената си тъждественост. Отправяйки се към всичко, мирът споделя себе си според свойствата на всяко [да участвува в неговите дарове], избликва от преизобилието на мирната плодотворност и поради превъзходната си единеност остава съвършено цялостно свърхединен в себе си като цяло.

3. Но – ще попита някой – как тъй всичко се стре **(25)** ми към мира, след като повечето неща се радват на другостта и различието и не биха искали никога по своя **(220.1)** воля да се успокоят? И ако онзи, който говори така, определя другостта и различието като собствената същност на всяко съществуващо, която нито едно нещо не би искало да загуби, доколкото чрез нея съществува като такова, то на това ние нищо не бихме възразили, а само бихме изяснили, че това също е желание за мир. Защото **(5)** всички неща обичат да са в мир и единение със себе си, да съществуват в себе си и за себе си несмушавани и без да отпаднат. А именно всесъвършеният мир запазва несмесена особената същност на всяко нещо, като чрез миродаряващите си промисли съхранява всичко невъзму **(10)** тимо и необъркано по отношение на себе си и на другите и всички неща поставя в твърдата и неотклонна възможност спрямо собствения им мир и безметежност.

4. И ако всички движими същности не искат да се успокоят, но винаги се движат с присъщото им движение, то това също е стремление към божествения мир на цялото, който спасява всички неща да не прегрешат в **(15)** колебанията от само себе си, запазвайки особеностите и движещия живот на всички движими неща недвижимо и непоколебимо, така че в това движимите неща се умиротворяват и държейки се по същия начин, вършат онова, което им е присъщо.

5. Ако пък говорещият за различието като отпадане от мира продължава да настоява, че не за всички е любим мирът, ще отговорим най-вече, че няма нищо от **(20)** съществуващото, което напълно да е отпаднало от единението, защото онова, което е изцяло нестабилно, незавършено, неосновано и неопределено, нито е някакво битие, нито е сред съществуващите. Ако понататък каже, че на мира и мирните блага са враждебни онези, които се радват на раздорите и гневните страсти, на изменчивостта и смутовете, ще отговоря, че дори те би **(221.1)** ват завладяни от смътните образи на влечението към мира, понеже, движени от много обезпокояващи страсти, те несъзнателно искат да ги удържат, мислейки да се умиротворят, като задоволят постоянно избликващите и завладяващите ги страсти, които ги объркват с не **(5)** възможността да бъдат обуздани. А какво би казал някой за проливащото мира човеколюбие у Христос? Следвайки го, ние се учим да не враждуваме нито със себе си, нито с другите, нито с ангелите (Кол. 1:20), но заедно с тях да съдействуваме, доколкото е възможно, в божествените неща според промисъла на Исус, който „изпълня всичко във всичко” (Еф. 1:23), твори мир, неиз **(10)** разим с думи, предопределен от вечността, и ни примирява със себе си и в

себе си с Отеца. За тези надминаващи естеството дарове говорихме достатъчно в „Основоположения на богословието”, прибавяйки към нашите думи свидетелствата из свещеното вдъхновение на Писанието.

6. Но тъй като ти веднъж в едно твое писмо попита какво всъщност разбирам под „битие-в-себе си”, „живот-в-себе си” и „мъдрост-в-себе си”, казвайки, че ти е трудно да схванеш в какъв смисъл наричам Бога един **(15)** път „живот-в-себе си”, а друг път „ипостас на живота-в-себе си”, то сметнах за необходимо, свети човече божи, да те изведе от това затруднение, в което си попаднал заради нашите думи. Най-напред, за да подхванем и тук хиляди пъти казвани неща, не е противоречиво да се каже, че Бог е „възможност-в-себе си” или „живот-в-себе си” и, от друга страна, че е „ипостас на живота-в-себе си, на мира или на възможността”. Защото [в първия **(20)** случай] се нарича така въз основа на съществуванията и най-вече на първоначалните съществувания като при **(222.1)** чина на на всичко съществуващо, а във втория – като свръхсъщностно свръхсъществуващ над всичко, включително и над първите битийности. Но ти ще попиташ като цяло какво казваме, че е самобитието или саможивотът или другите неща, които биват у Бога абсолютно и изначално и за които полагаме, че най-напред са получили налично битие от Бога. Това, което отговаряме, не е извъртане, но има правилно и просто обяснение. Действително **(5)** вително, ние не казваме, че битието-в-себе си е някаква божествена или ангелска същност, която е причина на цялото битие (защото само свръхсъщностното битие е начало и същност и причина на цялото битие), нито че има някаква друга животопораждаща божественост освен пребожествената, която е животворящата причина на всичко, което живее, както и на живота-в-себе си; нито пък, накратко казано, говорим за някакви начални и **(10)** демиургични същности и ипостаси, за които някои хора сами лекомислено са повярвали на празните приказки, че са богове и създатели на съществуващото. За такива хора направо може да се каже, че нито те, нито техните бащи са успели някога да узнаят нещо за тези несъществуващи богове. Но това, което казваме, е, че битието-в-себе си, животът-в-себе си и божествеността-в-себе си е изначално, божествено и причинно единственото свръх **(15)** начално и свръхсъщностно начало и причина на всичко. А причастното му съществуване се състои в промислителните потенции, дадени от непричастния Бог: самоосъщностяването, самооживяването и самообожествяване **(223.1)** нето, на които съществуващото става причастно според свойствената за всяко нещо [възможност за участие] – от това съществуващото е и се нарича съществуващо, живеещо, богообзето и други по същия начин. Затова се **(5)** казва, че Благият е битийна основа на първите съществувания – отначало в битието им като цяло, сетне поотделно; и в причастността отначало като изцяло причастни и после като причастии в отделни части. И какво трябва да говорим за тези неща? Когато някои от нашите свещеноучители наричат основа на благостта-в-себе си и на божествеността Свръхблагия и Свръхбожествения, с това искат да кажат, че благостта-в-себе си и божест **(10)** веността е благотворящият и боготворящият дар, произлязъл от Бога; че красотата-в-себе си е изливането, създаващо красотата-в-себе си – както цялата красота, така и частичната, и както красивите неща като цяло, така и красивите в някаква част. По същия начин са казани и могат да се кажат и други подобни неща, които разкри **(15)** ват произлезлите от непричастния Бог и причастените от страна на съществуващото промисли и благини, които произтичат с независтливо изливане, преизобилно бликащи, при което Причинителят на всички неща, бидейки неотменно отвъд всичко, като



сврѣхсѣностен и надминаващ естеството изцяло превъзхожда нещата, съществуващи според всякаква същност и природа.

## ГЛАВА ДВНАДЕСЕТА

### За Светия на светиите, Царя на царете, Господ на господстващите, Бога на боговете

1. Но след като онова, което трябваше да се каже **(224.1)** за тези неща, достигна, както ми се струва, подобаващ край, нека възпеем Бога, чиито имена нямат край, и като Светия на светиите (Дан. 9:24), Царя на Царете (I Тим. 6:15), „царстващия довеки и вечно” (Изм. 15:18) и още като Господ на господаруващите (Откр. 19:16) и Бог на боговете (Пс. 49:1; 135:2). И най-напред трябва да се ка **(5)** же какво смятаме, че е светостта-в-себе си, царствеността, господството, божествеността, и какво иска да поясни Писанието с удвояването на тези имена.

2. И така, светостта – според както ние казваме е всесъвършена и изцяло непокътната чистота, освободена от всякакъв грях. Царствеността пък е разпределение на всякакъв предел, устроеност, наредба и ред. Господ **(10)** ството не е само властта над по-долните, но и всеобщото и всесъвършено притежание на красотите и богатата, истинна и непоколебима твърдост: затова „господство” (κυριότης) произлиза от кyρoς (сила, власт), от τó кyрюв (владичество) и τó кyριεюв (господствование). От своя страна божествеността е съзидателен промисъл, **(225.1)** който с всесъвършената си благост обгръща и съдържа всички неща, изпълвайки ги от себе си, и надминаващо владее всичко, което се ползва от нейния промисъл

3. Следователно тези неща трябва по абсолютен начин да се възславят относно превъзходящата **(5)** всички причина, като за нея се приемат названията превъзходна святост и господност, отвъдлежаща царственост и свръхпроста божественост. Защото от нея наведнъж и за всички заедно се е породила и разпределила всяка несмесена точност на всяка безупречна чистота, всяко разпореждане и устроение на съществуващото, изключващо всяко разногласие, неравенство и несъразмерност; с **(10)** радостта си, насочена към благоустроената тъждественост и праволинейност тя води винаги със себе си нещата, достойни да ѝ бъдат причастии. Тя е цялото всесъвършено притежание на всички красоти, целият благ промисъл, който съзидва и съдържа нещата, за които промисля, който се раздава благолепно за обожествяването на обърналите се към него.

4. А тъй като Причинителят на всичко е преиз **(15)** пълен от всичко в единствената възвисеност, превъзходно надминаваща всичко, той бива славен като Светия на светиите и други [такива], бидейки преизобилно бликаща причина и абсолютно превъзходство, както би казал някой. Доколкото съществуващото, светото, божественото, господстващото или царственото превъзхож **(20)** да не-съществуващото и причастията-в-себе си [превъзхождат] споделящите тяхното причастие, дотолкова и Надминаващият всичко съществуващо свръхпребивава над цялото битие, бидейки и непричастният Причинител на всички участващи в причастността и на всички **(219.1)** причастия. А светии, царе, господари и богове<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Вж. Откр. 16:6; 5:10; I Сол. 3:13; Еф. 6:5; Кол. 3:22; Йоан 10, 34-35; Пс. 81:6 и др. – Б. пр.

Писанието нарича изначалните благоустроения във всички [редове], посредством които следващите възприемат даровете от Бога, умножавайки простотата на полученото съобразно собствените си разновидности. Тези различия най-първите [редове] промислително и богоподоб **(5)** но от пъстротата свеждат в собствената си единност.

## ГЛАВА ТРИНАДЕСЕТА

### За Съвършения и Единния

1. За тези неща толкова. Целесъобразно за слово **(226.6)** то ни е да пристъпим към оставащото, което е и най-важното. Защото богословието отнася към всеобщия Причинител всички неща заедно и [едновременно] го славят като Единен (I Тим. 2:5). А Съвършен е не само като самосъвършенство, като едновидно определен от само **(10)** себе си, всецяло съвършен в най-висша степен като цяло, но и като надсъвършен, доколкото надминава всичко. Той определя всяка безграничност, минава отвъд всяка граница, без да е проникнат или схванат от нищо, но се простира към всичко заедно и с неизчерпаемите си **(227.1)** дарове, и с несвършващите си енергии. Освен това Съвършен се нарича, понеже не нараства, не намалява, бидейки винаги съвършен, понеже предсдържа в себе си всичко и прелива вследствие на единствената, несекваща, тъждествена, преизобилна и ненамаляваща щедрост, според която прави всички неща съвършени и ги изпъл **(5)** ва със собственото си съвършенство.

2. Единен означава, че Бог единостно свръхвладее всичко в единствената единност и е причина на всичко, без да напуска Единното<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Тук има сложно отношение между християнското понятие за Единния Бог и неоплатоническото понятие за Единното. – Б. пр.*

Наистина, няма такова съществуващо, което да не е причастно на Единното, но както всяко число е причастно на единицата – и затова

се казва една двойка, една десетица, една втора, една **(10)** трета или една десета, – така всичко – като цяло и като част – участва в Единното и чрез битието на Единното всичко има действително съществуване. Обаче Единното – причината на всички неща, не е Единно, [съставено] от множество, но предхожда всяко единство и множество и определя всяко единство и множество. И никое множество не е напълно непрочно на Единното, но множественото по отношение на частите е единно по отношение на цялото и множественото в случайностите е **(15)** единно в подлежащото; [по същия начин] множественото спрямо числото или възможностите е единно спрямо вида, а множественото във видовете е единно в рода. И множественото в протичанията е единно в началото, така че няма нищо от съществуващото, което да не е по някакъв начин причастно на Единното, което, съществувайки единостно във всичко, единствено предсдържа всичко в себе си – всички съществуваания и противоположности. И без Единното не би имало множество, докато без множество Единното пак ще съществува, как **(228.1)** то единицата, която е преди всяко омножествено число. И ако се предположи, че всичко се съедини с всичко, то в цялото всичко ще бъде единно.

3. Особено [важно] е да се знае, че единените [същности] се наричат така заради съединяването им според отнапред съществуващия в промисъла вид на всяка ед **(5)** на и че Единното е градивното начало на всички неща. И ако се отнеме Единното, не би съществувала нито целостта, нито частта, нито нещо друго от съществуващото, защото Единното отнапред е заключило и обгърнало в себе си всичко. Ето защо богословието възславя цялата теархия като всеобща причина с името на Единния: единен Бог Отец, единен Господ Иисус Христос (I Кор. 8:6) и единен самият Дух (I Кор. 12:9; Еф. 4:4), **(10)** заради трансцендентната неделимост на цялостната обоготворена единност, в която всички неща са събрани наедно и единени във висша степен и предшествуват

свръхсъщностно. Поради това с право всички неща се отправят и отнасят към нея – божествената единност, от която, във която и спрямо която всичко съществува съустановено, остава съдържано, изпълва се и се възвръща. И ти не би открил нищо от съществуващото, което да съ (15) ществува такова, каквото е, да се усъвършенствува и съхранява благодарение на друго освен на Единното – а тъкмо по Единното свръхсъщностно се назовава цялата божественост. Подпомогнати от силата на божествената единност, ние също трябва да се обърнем от множеството към Единното и единностно да възпеем цялостната и единствена Божественост, Единното – причина на всички неща, което предхожда всяко единство и множество, части и цяло, предел и неопределеност, край и безкрай (20) ност, което определя всичко съществуващо и самото битие, което е единостно причината на всичко съществуващо и на цялото битие, бидейки заедно с това преди исичко и над всичко, и което над единното битие опре (229.1) деля самото това битие, тъй като единното битие е числено определеното битие в същностите, а числото е причастно на същността. Свръхсъщностното Единно определя и съществуването като единно, и всяко число и само (5) с начало, причина, число и ред на единността и числото и на всичко съществуващо. Затова божествеността над исичко се възславя и като монада, и като триада, но тази божественост нито ние, нито други същества сме познали като единичност или троичност. Но за да възпеем истинно нейното свръхединение и богопораждане, като биваща над всяко име я назоваваме с божествените имена на троичността и единността, а като над същността – с (10) [имената] на съществуванията. Но никаква единичност или троичност, нито пък число, единност, плодовитост, нито нещо друго от съществуващото или от познаваемото извежда от съкровено биващата над всичко, над всеки разсъдък и ум тайна на свръхсъщностната свръхбожественост, свръхсъществуваща над всичко. За нея няма име, нито слово, но е откъсната в непристъпните [сфе (15) ри]. И дори името на благостта отнасяме към нея не защото то ни свързва, но само поради копнежа си да разумеем и да кажем нещо за нейната неизразима природа ѝ посвещаваме най-напред най-почитаното от имената. И тук бихме се съгласили с богословите, оставайки далеч (230.1) от истината за нещата. Ето защо те са предпочели стръмния път на отрицанията, понеже извежда душата от естествените ѝ състояния, превежда я през всички божествени умосъзрения, от които е откъснат онзи, който е над всяко име, всяка разсъдност и знание, за да се свър (5) же с него в края на целия този [път], доколкото за нас е възможно да се съприкосноваваме с Бога.

4. И така, като събрахме тези уможестигаеми божествени имена и ги разгърнахме, доколкото е възможно, останахме далеч не само от техния точен [смисъл] – което биха могли да кажат и ангелите, – но и от химнопението в чест на самите ангели (а дори най-видните от нашите богослови отстъпват на последните ангели). Ос (10) танахме далеч още не само от самите богослови, от техните ученици и спътници, но и от равнопоставените ни – в по-долно и незначително състояние. Така че, ако казаното от нас е правилно и според нашите сили сме успели действително да проследим с мисълта разгръщането на богоназванията, то това дело трябва да се отнесе към Причинителя на всички блага, който най-напред дарява [способността] за говорене и чак след това – за бла (15) голепно говорене. И ако нещо от имената с подобни значения е пропуснато, то трябва да се предполага, като се следват същите методи. Ако пък това тук не е правилно и свършено и сме се отклонили от истината изцяло или отчасти, то нека твоето човеколюбие склони да поправи неволно объркания [от незнание], да предостави [истин (20) ното] слово на нуждаещия се от учение, да помогне на нямащия достатъчно сила, да излекува нежелаещия да изпадне и да доведе и до

нас всичко, което си открил сам или от другите – всичко, което се възприема от Благото. И не се уморявай да правиш добро на приятел: виж как ние не задържахме за себе си никое от предадените (231.1) ни свещеноначални учения, но безукорни ги предадохме на вас и другите свещени мъже, а и ще ги предаваме, доколкото бъдем способни да говорим и има кой да слуша казаното, без да нарушаваме Преданието освен при (5) безсилие да вникнем в него мислено или да го изразим. Но нека всичко това стане и бъде казано по начина, угоден на Бога. И нека това бъде краят на нашите размишления за умопостигаемите божествени имена. По-нататък, воден от Бога, ще премина към символичното богословие.

# ПИСМА

### Писмо I. До монаха Гай

Мракът изчезва в светлината – колкото по-ярка е **(156.3)** тя; знанията прогонват незнанието – колкото по-пълни са те. Но разбирайки нещата по преизобилие, а не като лишеност, свръхистинно учи [как] незнанието за Бог ос **(5)** тава скрито за онези, на които е дадена светлината на питието и истината за съществуващото, [как] Неговият задпределен мрак е недостижим за всяка светлина и с скрит за всяко знание. Да, ако някой е видял Бог и е схванал видяното, съзира не Него, а нещо негово в същест **(157.1)** вуващото и познаваното, но със самата си пълна непознаваемост и несъществуване Той – непоклатимо стоящият над ума и битието – е свръх битието и *се познава* свръх ума. Затова съвършеното незнание в по-добрия [смисъл] е *знание* за стоящия свръх всичко познавано. **(5)**

### Писмо II. До същия [монах Гай]

Как отвъдният на всичко е и свръхбогочастието, **(158.3)** и свръх богочастието? Ще е така, ако под божественост и благост мислиш самото дело на благодетелния и **(5)** обожаваш дар (както и неподобното уподобяване на стоящия отвъд божествеността и благото), благодарение на който достигаме обожение и благост. Защото ако това е началото на обожението и благостта на достигащите обожение и благост, то Свръхначалният всяко начало е отвъд и божествеността и благостта, разбирани като богочастие и богочастие, доколкото Неуподобимият и Несъотносимият стои отвъд подобията и съотношенията, както и отвъд уподобяващото се и причастното.

### Писмо III. До същия [монах Гай]

**(159.3)** „Изведнъж” е което въпреки очакването от неизявено става явно. Смятам че по отношение на Христово **(5)** то човеколюбие [с тази дума] богословието загатва и това, как Свръхсъщностният, приемайки битието на човек, от съкровен става видим за нас. Но той е съкровен и след като стане явен и, за да се изразя по-божествено, дори в самото си изявяване. Това тайнство на Иисус само по себе си остава съкровено и не е изводимо от никое слово и от никой ум, но изказваното остава неизразимо, **(10)** а мисленото – непознаваемо.

### Писмо IV. До същия [монах Гай]

**(160.3)** Ти питаш как Иисус, който е отвъд всичко, е в един битиен ред с всички хора. Нали тук се нарича човек не **(5)** като причина за хората, а с това че е наистина и с цялото си битие човек. Ние обаче не определяме Иисус с човешкото, защото Той е не само човек – не би бил свръхбитиен, ако е само човек – но по истина става човек, като с извънредно човеколюбие приема битие из човешкото битие Свръхбитийният, оставайки същевременно свръх човешкото и

като хората. Не е с нищо по-малко преизпъл (10) нен със свръхбитийност (по нейното преизобилие, разбира се, винаги Свръхбитийният) и по истина встъпвайки в битие, го получава свръх битието, подвластен на човешките неща свръхчовешки. Показва го Девата, свръх (161.1) хестествено родила Го, и неустойчивата вода, понесла тежестта на материалните Му и земни крака, без да се отдръпне, но със свръхестествена сила сбрала се, за да не е течлива. Кой може да изреди всички останали случаи?

Онзи който съзрцавайки [Бог] изхожда от тях по божествен начин, ще познае свръх ума и че твърденията за Иисусовото човеколюбие имат силата на отрицание (5) но преизобилие. Да го кажем накратко: Той не бе нито човек, нито не-човек, но [роден] от хора остана откъснат от хората, по истина родил се човек свръх човека; извърши божествени неща не като бог и човешки неща не като човек, но въчеловечил се, Бог прояви пред нас някакво ново богочовешко действие. (10)

### Писмо V. До дякона Доротеи

Божият мрак е онази „непристъпна светлина”, в (162.3) която се казва, че обитава Бог – непрогледен заради пределната си яркост и непристъпен от преизобилното (5) свръхсъщностно светоизлияние. В него се оказва удостоеният с богопознание и боговидение – с това че не вижда и не познава. Но истински достигнал състояние свръхвиждането и знанието и разбрал че е откъд сетивното и умопостижимото, възкликва заедно с пророка: „Дивно е за мене (Твое) знание, – то е високо, не мога да го постигна!” (Пс. 138:6). Така и божественият Павел, за (10) който е казано, че е познал Бог, [разбирайки] че Той е свръх всяка мисъл и знание, казва че са неизследими Неговите пътища, че са „непостижими неговите съдби”, (163.1) че даровете Му са неизречими и че Неговият мир падвишава „всеки ум”, и открил Онзи който е свръх всичко, познава по начин превишаващ мисълта това, че Той е откъд всичко, бивайки причина за всичко. (5)

### Писмо VII. До йерарха Поликарп

(165.3) <1> Аз не знам някога да съм говорил против елините или против когото и да било друго, считайки че (5) за достойните хора е достатъчно според силите си да познават и да казват истината сама по себе си, каквато е тя в действителност. Щом нещо е надлежало доказано според закона на истината и е останало непохватно, всичко което е иначе и само я наподобява, ще бъде изобличено като отличаващо се от истинското битие и по-скоро наподобяващо го и привидно, отколкото битие. Ето защо е излишно нейният изразител да влиза в стълкнове (10) ние с едни или други, тъй като всеки твърди, че неговите правила са най-валидни, макар най-вероятно да притежава само някакъв лъжлив образ на частица от истината. И ако го изобличиш, ще се появи друг, а след него и трети, който ще се препира за същото. След като ис (166.1) тинното разсъждение веднъж е построено вярно и остава необорено от останалите, всяко друго разсъждение, което не е във всички отношения същото, ще се опровергае



от само себе си заради непобедимото присъствие на истински истинното. И тъй като смятам това за правилно, не се заех да говоря срещу елините или другите, **(5)** но ми е достатъчно – да даде Господ! – първо да науча истината, а след това да говоря в съответствие с нея.

<2> Ти обаче казваш, че софистът Аполофан ме хули и ме нарича нехранимайко, понеже нечестиво съм бил обръщал елинските [учения] против елините. Ще е **(10)** правилно да му се отговори, че по-скоро елините обръщат божествените неща против божественото, опитвайки се с мъдростта от Бога да преодолеят благоговението към Него. Аз нямам предвид мнението на мнозинството, със своята привързаност към материята и страстите оставащо на нивото на поетите и служещо „на творението повече, отколкото на Твореца” [Рим. 1:15], а че самият Аполофан неблагочестиво си служи с божествените неща срещу божественото, защото знанието за съществуващото, което той правилно нарича *философия* и наричано от божествения Павел „Божия премъдрост” **(15)** [1 Кор. 1:21–24,2:7] е призвано да отведе истинските фи **(167.1)** лософи към Причината на самите съществуващи неща и на знанието за тях.

Но за да не изобличавам против убеждението си мненията на останалите или пък неговото, [ще кажа, че самият] Аполофан като мъдър човек, би трябвало да знае, че нищо не е в състояние да обърне реда и движението **(5)** на небето, без да го задвижи съдържителят и причината, а битието му, за когото свещеното слово казва че го е сътворил цялото и превръща [нощта в ден – Ам. 5:8] Как не почита познавания от нас във всичко това истински Бог на вселената, дивейки се на всепричиняващата му и свръхнеизречима сила? Той е причината, когато слънцето и луната (изключителна по своята сила и покой) се **(10)** фиксират напълно неподвижни заедно с цялата вселена, тъй че за цял един ден всичко остава под един знак Или което е още по-удивително, когато [сферите] на вселената – помощниците и обгръщащите, се движат така, че обгръщащите от тях не ги следват в кръговото им дви **(168.1)** жение [Сир.46:4]. Също – когато един ден става почти три пъти по-дълъг, тъй че или цялата вселена за двадесет часа се въвлича в противоположно движение и се връща към нормалното чрез онези изключителни обрат **(5)** ни кръговрати, или слънцето, както се движи, прекъсва за десет часа петте фази на своето движение и след това, през следващите десет часа изминава наново целия си път [Царств.20:8-12]. Именно това е поразило вавилоняните и те са се предали без бой на Езекия, на когото са гледали като равен Богу и превъзхождащ човеците. Не казвам нищо за чудесата в Египет [Изх. 10:21–29] или за някои други Божии знаци, разпръснати другаде. Говоря **(10)** за общо[известните] небесни [знамения], честванн от всички по целия свят.

Аполофан напълно ще отрече всичко това, но то е записано в свещените слова на персите, а маговете до ден днешен отбелязват троякия Митра. Нека обаче при **(15)** едем, че от невежество или неопитност не го вярва. За **(169.1)** питай го: „Какво ще кажеш за затъмнението, настанало когато бе разпънат Спасителят?” През това време ние двамата бяхме в Хелиополис и наблюдавахме необичайното явление как луната закрива слънцето, без да е вре **(5)** ме за затъмнение и как от деветия час до вечерта свръхестествено стои срещу средата на неговия диаметър [Мат.27:45]. А нека си спомни още нещо, което знае – как луната започва да закрива слънцето от изток, преминава до другата му страна и се връща на своя път, тъй че закриването и освобождаването на светлината не **(10)** става в едно направление, а в диаметрално противоположни. Това са удивителните неща от онова време, по силите единствено на всеобщата

причина Христос, „Който твори дела велики и неизследими, чудни, безброй” [Иов.5:9].

<3> Кажу ми, ако го намираш за право и ти е въз **(170.1)** можно, тези неща, а ти Аполофане ги опровергай пред мен, който бях заедно с теб тогава, и заедно оглеждахме, изследвахме всичко и се дивяхме. Да не забравяме и за пророчеството, до което незнайно как тогава бе отведен Аполофан, казвайки: „Това, драги Дионисие, са изменения в Божиите неща”.

**(5)** Но нека в писмото спрем дотук. Ти си в състояние сам да допълниш пропуснатото и напълно да върнеш към Бог този мъж, който е мъдър в много неща и навярно не ще приеме като нещо под своето достойнство да прояви търпение и да научи свръхмъдрата истина за нашата религия.

### Писмо IX. До йерарха Тит

<1> Не знам, драги Тите, замина ли свещеният Ти **(193.3)** мотей, без да е разбрал някой от разтълкуваните от мен богословски символи. Във всеки случай в Символното **(5)** богословие сме му обяснили всички онези слова [от Писанието], които на мнозинството изглеждат нелепи. Когато отците на неизречимата мъдрост изясняват божествената, тайнствена и непристъпна за нечестивите истина с помощта на някакви съкровени и предизвикателни загадки, те оставят в непросветените души впечатление за голям абсурд.

Ето защо мнозина продължаваме да не вярваме **(10)** на обясненията за божествените тайнства – понеже ги съзерцаваме само чрез израслите върху тях сетивни символи. Нужно е да ги разбулим, за да останат каквито са, и да ги видим разголени и чисти. Така ще се поклоним на „извора на живота”, изливащ се в самия себе си, виж **(194.1)** дайки как се основава сам на себе си. Ще видим също, че има някаква една сила – проста, самодвижеща се, самодетелна, никога неизсекаща, но представляваща знание на всички знания, която съзерцава винаги себе си чрез самата себе си.

Ние считаме, че доколкото ни е възможно, трябва **(5)** да разтълкуваме за него и за другите край нас многообразните форми на свещеноваянието на символи за Бог. С колко небудеща доверие и изкуствена чудатост ни се виждат създадени те, [когато се разглеждат] извън него? Да речем, когато говори за свръхсъщностното раждане на Бог, Писанието изобразява как Той се ражда от божията утроба като тяло [Пс.2:7], как Словото изтича във въздуха, изливайки го из човешкото сърце [Пс.44:1], **(10)** описва как Духът се издиша из устата [Пс.32:6], възпява как богородното лоно обгръща Сина Божий по начин, подобаващ за тялото [Йоан.1:18]. Или пък представя всичко това по подобие с растенията, като говори за някакви дървета [Йоан. 15:1], листа [Ис.27:6], цветя [Ис. 27:6] и корени [Ис.53:2]. Или говори за бълбукащи водни извори [Йоан.7:38], или за светоносни източници на **(195.1)** сиянията [Евр. 1:3], или прибягва до някакви други тълкуващи свещеноописания в свръхсъщностните си богословски слова. А по отношение на умопостижимите Божии промисли, дарове, явления, сили, свойства, речения, пребивавания, изхождания, разделения и единения, то вае човешки очертания или прилага към Бог множество образи, отнасящи се към зверовете или другите жи **(5)** вотни, към растенията и камъните, поставя Му женски украшения [Откр.1:13], варварски въоръжения; [Втор.32:40], приписва му че работи с глина [Ис.29:16] или огън [Мал.3:2], сякаш е занаятчия.

Качва Го на коне [Евр.3:8], на колесници [Пс.67:17], на тронове [Ис.6:1]. Устройва Му обилни пиршества срв. [Лук. 12:37]. Пред **(10)** ставя Го че е пил, че се е опиянил и спи като махмурлия [Песн.5:1]. А какво да кажем за Неговия гняв [Изм.4:14] **(196.1)** и тъга [Бит.6:6], за Неговите многообразни клетви, [Бит.22:16], за изменчивите Му мисли [Пс.105:45], за, проклятията [Втор.29:20], за гнева, за многообразните увъртливи хитрости, чрез които се измъква от обещанията си [срв. Бит. 12:1-3], за битката на гигантите, описана в книгата Битие, през време на която се казва, че от страх към тези могъщи мъже ги е измамил, макар те да **(5)** строят своето съоръжение не за да навредят другиму, а за да спасят самите себе си [Бит.6:4], за съвета свикан на небесата, за да бъде надхитрен и измамен Ахаб [1 Царств.22:20-23], за бурните страсти на тялото, подобаващи повече на развратница [Песн. 1:1]? Какво да кажем за всички останали свещени знаци, с които дръзко си служи изобразяването на Бог, за да представи чрез видимото съкровено, чрез множественото и делимото **(10)** единното и неделимото, чрез оформеното и многообразното – безобразното и неоформеното? Ако човек може да види цялата скрита в тях красота, ще открие че всички те са съкровени и подобаващи на Бог, изпълнени с много богословска светлина.

Нека не мислим, че външната страна на тези зна **(197.1)** ци е заради самата нея – тя е в помощ на знанието за неизречимото и невидимото за мнозинството. Това е така, за да не станат най-свещените неща достъпни за нечестивите, а да се открият само на истински любящите божествеността, защото само те ще отделят от свещените символи детинската фантазия и с простота на **(5)** ума и готовност към сила в съзерцанието ще достигнат до простата, свръхприродна и отвъдна истина на символите.

После трябва да се разбере, че преданието на богословите е двойствено: от една страна е неизречимо и **(10)** тайнствено, а от друга, явно и по-познато; от една страна е символно и посвещаващо, а от друга – философско и доказващо, тъй че неизречимото се сплита с изреченото. Едното убеждава и налага истинността на казаното, другото действа и с предаваеми тайноводства утвърждава в Бог.

Ето защо онези, които ни въвеждат в свещените **(15)** тайнства на нашето Предание или Преданието на зако **(198.1)** на не се въздържат от подхождащи Богу символи и когато ни посвещават в най-свещените тайнства. Ние виждаме, че и всесветите ангели ни показват божествените неща тайнствено, чрез загадки, както и че сам Иисус говори за Бог в параболи и ни предава богодействените тайнства с образи от трапезата. Нали е правилно не само Светия Светих да се опази неомърсена **(5)** от тълпата, но и човешкият живот, който е същевременно неделим и делим, да се озари с божествените знания по съответстващ на него начин, безстрастната част на душата да се настрои към простите вътрешни видения на боговидните изваяния, а нейната страстна част по подобаващ на природата ѝ начин да почита най-бо **(10)** жествените неща и да се издига към тях с помощта на внимателно изработени съчетания от символични образи. Подобни [символни] завеси са свойствени [на душата, както се вижда на примера с онези], които са чули словата за Бог по явен и незавоалиран начин и пак извайват в себе си някакъв образ, който да ги води към мисъл за чутото от тях богословие.

**(15) <2>** Но както казва Павел и както учи истинното **(199.1)** слово, добрият ред в устрояването на всичко видимо също посочва невидимото в Бог. Поради това и богословите разглеждат някои неща в държавен и в законов смисъл, а

други по чист и несмесен начин, едните – човешки и опосредвано, другите – свръхсветовно и съвършенстващо. При едните се опират на законите, управлява (5) щии видимото, при другите – на невидимите връзки, както подобава на свещените писания, на умовете и душите. Защото цел на словото и като цяло, и в отделните му части, е не голата история, а животворящо съвършенстване.

Тъй че и ние трябва да вървим против простонародното схващане за тях, като свещеноподобавашо про (10) никнем във вътрешността на светите символи и не ги пренебрегваме, защото те носят печата на Божиите свойства и са отпечатъци и образи на неизречимите свъхприродни видения. Но не само свръхсъщностните светлини, умопостижимото и изобщо божественото получават (200.1) оформеност от многообразните символи (така например наричат Бог „огън” [Втор.4:24], а умопостижимите Божии речения „огнени” [Пс.17:30]) – освен тях с многообразни образи и многовидни огнени фигури се описват боговидните чинове на същевременно умопостижимите и умствени ангели. Същият образ на огъня, който (5) се изказва за отвъдния на мисълта Бог, следва да се вземе по друг начин, когато се говори за неговите умопостижими промисли или слова и по друг, когато се говори за ангелите. В единия случай – като причина, във втория – като съществуване, в третия – като причастност, а в останалите случаи – другояче, както го определя съзерцанието за тях и нагласата за знание. Светите символи не следва да се съединяват както се случи, но да се (10) изтълкуват според причините, съществуванията, силите, чиновете или достойнствата, чиито изясняващи знаци са те.

И за да не пиша прекалено дълго послание, нека се върнем на въпроса, който ни се поставя. Ние не каз (201.1) вие нищо друго, освен че всяка храна дава завършеност на хранещото се като го възпълва с онова, в което е несъвършено и се нуждае, лекува неговата слабост, бди над неговия живот, прави го да разцъфти отново и го (5) обновява, дарявайки го с наслада от живота. Изобщо тя е гонител на болката и несъвършенството и водач към радост и съвършенство.

<3> По такъв начин Писанието правилно възпява благата мъдрост като свръхмъдра, и приготвяйки мистичната чаша налива свещеното питие, приготвило преди това твърдата храна и с високо възвестие благопо (10) бавашо я раздава на нуждаещите се от нея. Тъй че Божията мъдрост подготвя два вида храна – едната твърда и устойчива, другата влажна и течлива, и чрез чашата ни предоставя промислителните си благости. А чашата, бивайки кръгла и непокрита, нека бъде за нас символ на (202.1) безначалния и незавършващ промисъл, който обхваща всичко, същевременно неотиващ никъде и обхождащ всичко. Освен това, изхождайки към всичко, той пребивава в самия себе си, оставайки в неподвижна тъждественост, опирайки се на онова в себе си, което е съвършено непоявяващо се, той твърдо и сигурно държи и самата чаша. (5)

Казва се също, че мъдростта строи дом за самата себе си и в него си е приготвила и твърда храна, и питиета, и чаша. Затова на онези, които в божествените неща богоподобавашо влагат [съкровено значение] е ясно, че и Промисълът е съвършена причина за битието и за благобитието на всичко, че изхожда върху всичко и се оказва навсякъде, че обгръща всичко, но от друга страна, по свръхстоящ начин в самия себе си не е нищо в нищо в (10) никакъв смисъл. Той е отвъд целокупно съществуващото и бивайки тъждествено и вечно в самия себе си, твърдо стоящ и пребиваващ, оставайки винаги по един и същ начин с оглед на едни и същи неща, без изобщо да изли (203.1) за извън самия себе си или да напуска своето седалище, неподвижен покой и огнище, но благотворейки

в самия себе си целите и съвършени промисли, изхождайки върху всичко и пребивавайки в самия себе си, винаги стоящ и движещ се, без нито да стои, нито да се движи, но както би казал някой, същевременно природно и свръх **(5)** природно съдържайки промислителните енергии в покой, а покоя в промислянето.

<4> Но коя храна е твърда, а коя течна? Нали се възпява, че тях същевременно ни ги дарява и промисля благата мъдрост. Аз смятам, че [изразът] „твърда храна” е знак за умственото и устойчиво съвършенство и тъждественост, благодарение на което божествените неща допускат причастност чрез устойчивото, могъщо, единящо и неделимо знание, влизайки в досег с онези умс **(10)** твени сетива, с помощта на които, сам почерпил от мъдростта, божественият Павел ни предава от истински твърдата храна. [Изразът] „течна храна” на свой ред е знак за изобилното течение, стремящо се да се излее навсякъде и чрез пъстри, множествени и делими образи водещо съобразно тяхната благост хранещите се към просто и **(15)** непоклатимо знание за Бог. Ето защо божествените и **(204.1)** умопостижими слова се сравняват с дъжд, с вода [Втор.32:2], с мляко [1Кор.3:2], с вино [Притч.9:1-5], с мед [Пс. 118:103], като заради живителната им сила се уподобяват на водата, заради израстващата им сила – на млякото, заради възкресяващата – на виното, заради пречистващата и съхраняваща – на меда. Именно тях **(5)** божията мъдрост дарява на дошлите при нея, насочвайки към тях и преизливайки върху им своите преизобилни и неизчерпаеми угощения. Ето това е истинска гощавка и благодарение на казаното той се възпява като животворящ, детехранещ, обновяващ и съвършенстващ.

<5> Според това свещено тълкуване на гощавката се казва, че и сам Бог – причината за всички блага, се е опиянил [Прем.5:1], за да се [изрази] нейната пре-изобилна и превишаваща мисълта неизмеримост, или **(10)** по-точно – на съвършенното и неизречимо божие благоденствие. Както при нас пиянството има отрицателен смисъл на неумерено наливане и на излизане извън ума и съзнанието, така при Бог в по-добрия смисъл на тази дума под опиянение не трябва да се мисли нищо друго, освен неизмеримото преизобилие на всич **(205.1)** ки блага, предсъществуващо в него като причина. А под съпътстващо опиянението излизане извън разсъдителността трябва да се мисли превишаващото мисълта преизобилие на Бог, заради което е отвъд мисълта, бивайки свръх това да мисли или да бъде мислен, свръх самото битие. Изобщо Бог е свръх всяко благо - опия **(5)** нен и отвъден, същевременно преизпълнен с всичко преизобилие на всяка неизмеримост, обитаващ извън и свръх всички неща.

Изхождайки от тук по същия начин, ще разберем и пиршествата на светците в Царството Божие, защото се казва, че идвайки при тях сам Царят ще ги сложи да **(10)** седнат и „ще им служи” [Лук. 12:37]. Това изразява общото и единодушно приобщаване на светците към Божиите блага, както и църквата „на първородните, които са написани на небесата” [Евр. 12:23] и душите на праведните, съвършени и изпълнени с всички блага. Под **(206.1)** сядане на това пиршество разбираме отдиха от многото трудове, живеенето без грижа, божественото съжителство на обитаващите в светлина в страната [на живота], изпълнено с всевъзможна свещена радост, както и неизчерпаемото предоставяне на всевъзможни преблажени блага, благодарение на което те се преизпълват със съвършено щастие, като за веселието им се грижи сам Ии **(5)** сус, който ги слага да седнат, който им прислужва и им дарява вечен отдих, който им отreja и излива върху им пълнотата на прекрасното.

<6> Добре знам, че ще ме запиташ за разтълкуване и на благоречивите слова за Божия сън [Песн.5:2] и събуждане [Пс.77:65]. Когато говорим за сън при Бог, **(10)** имаме предвид неговата отвъдност и непричастимост от страна на предметите на промисъла, а когато говорим за събуждане – неговото съсредоточаване върху промисъла за нуждаещите се от неговото възпитание и спасение. Същото ще приложиш и за останалите богословски символи.

Поради това, смятайки излишно да повтаряме ед **(207.1)** но и също за същите неща, тъй че да изглежда различно, и същевременно уверявайки се, че сме ви убедили както трябва, ще спрем дотук с разясненията си в това писмо, като считаме че разгледаното в нашите писания и така е прекалено много.

Изпращаме ти цялото си Символно богословие, къ **(5)** дето ще намериш обяснение за дома на мъдростта, за седемте колони, за онази твърда храна, разделена на жертвени приношения и хляб [Притч. 1:5], за това какво представлява смешението на виното, какво – махмурлукът на Бог от опиянението, като всичко казано сега там се разгръща по-подробно. Мисля че това е добро изследване на **(10)** цялото символно богословстване, съответстващо на преданието на светите Писания и на истината.

# ПРИЛОЖЕНИЯ

**ГРЪЦКИ СЪОТВЕТСТВИЯ НА ПО-ВАЖНИТЕ  
ФИЛОСОФСКИ И БОГОСЛОВСКИ ТЕРМИНИ  
В „БОЖЕСТВЕНИТЕ ИМЕНА”**

Аналогия, съответствие	αναλογία
Архетип	αρχέτυπος
Безкрайност	το άπειρον
Безмълвие, мълчание	σιγή
Безформен, безвиден	ασχημάτιστος
Битие (съществуващо)	το όν
Благост	άγαθότης
Благост-в-себе си	αύτοαγαύότης
Боговиден	θεοειδής
Богодействие	θεουργία
Богоименуване	θεωννμία
Богоначalen	θεαρχικός
(Божествена) воля, воление	θέλημα
Божественост	θεότης
Божественост-в-себе си	αύτοϋεότης
Вечност	αιών
Вечност-в-себе си	αύτοαιών
Вид, образ	είδος, μορφή, εικών
Видообразуване	είδοποιία
Време	χρόνος
Всесъвършен	ύπερτελής
Възможност-в-себе си	αύτοδυναμς
Въображение	φαντασία
Вяра	πίστις
Голямо	το μέγα
Движение	κίνησις
Друго (различно, различие)	το έτερον (έτερότης)
Душа	ψυχή
Единно	το εν
Единност	ενάτης
Единяване, единение с Бога	ενωσις
Енергия, действие	ενέργεια
Живот	ζωή
Живот-в-себе си	αντοζωή
Зло	το κακόν γνώσις
Знание	επιστήμη
Идея	ιδέα
Изведнъж	εξαίφνης
Ипостас (субстанция)	ύπόστασις
Истина	αλήθεια
Качество	το ποιόν
Количество	το ποσόν
Край, граница	πέρας
Красиво	το καλόν
Красиво-и-благо	Το καλόν και αγαθόν



Κрасота	το κάλλος
Лишение	στέρησις
Любов	έρως
Малко	το μικρόν
Материя	ύλη
Μερното	τα μετρούμενα
Μир (божествен)	ειρήνη
Μир-в-себе си	αύτοειρήνη
Μистичен	μυστικός
Μощ, сила, потенция	δύναμις
Μрак	σκότος
	γνόφος
Μъдрост	σοφία
Μъдрост-в-себе си	αύτοσοφία
Надначално (начало)	ύπεράρχιος
Надсветовен	ύπερκόσμιος
Начало	αρχή
Не-битие	Το μη ον
Незнание, непознаваемост	αγνωσία
Неизречим, неизгласим	άρρητος
Неподобно	το άνόμοιον
Неравенство	άνισότης
(Обгръщащо) съдържание, свързаност	περιοχή, συνοχή
Обич	αγάπη
Обоготворен	έκθεουμένος
Обожествяване	θέωσις
Образец	παράδειγμα
Обръщане към Бога	επιστροφή
Осезание (сетивност)	αἴσθησις
Оставане-в-себе си	μονή
Отнемане	άφαίρεσις
Отпечатък, от-образ	τύπος
Отрицание	άπόφασις
Подобно (подобие)-	το όμοιον (όμοιότης)
Подражание на Бога	θεομίμησις
Ποкой (устой)	στάσις
Пребивание, постояние	ἰδρυσις
Πревъзходство (трансцендентност)	υπεροχή
Πревъзхождащ, надминаващ	ύπεροχικός
Πредание (свещено)	παράδοσις
Πредел, определеност	όρος
Πресветъл	ύπερφανής
Πрирода, естество	φύσις
Πричастие (причастност)	μετοχή
Πричина	αιτία
Πричинено, следствие	αίτιατόν
Πромисъл	πρόνοια
Πростота	άπλότης
Πротичане (прошество)	πρόοδος
Πълнота	πλήρωμα

Равенство	ίσότης
Различаване	διάκρισις
Размисъл, разсъждение	Διάνοια
Разум, разсъдък, Слово	λόγος
Ред, подредба	τάξις
Самобитие	το αὐτοεῖναι
Самоединение	αὐτοένωσις
Самозадвижваща се (сила)	αυτοκινητικός
Самообожествяване	αντοῦέωσις
Самоподобие	αὐτοομοιότης
Самоумопостигаем	αυτονόητος
Светлина	φως
Свещенотначалие, йерархия	ιεραρχία
Свръхбезпределен	ὑπεράπειρος
Свръхбитийност	ὑπερύπαρξις
Свръхдействително битие	ὑπερφυής
Свръхестествен, надприроден	νπερώνυμος
Свръхименуем, над всяко име	ὑπεράτρεπτος
Свръхнеизменен, непроменим	ὑπερ άγνωστος
Свръхнепознаваем	νπερπληρ ώτης
Свръхпълнота	νπερούσιος
Свръхсъщностен, надбитиен	ὑπερουσιότης
Свръхсъщностност	σύμβολον
Символ	δικαιοσύνη
Справедливост	τέλειος
Съвършен	τελείωσις
Съвършенство	θεωρία
Съзерцание	ουσία
Същност	Θεαρχία
Теархия (Боготначалие)	το ταυτόν (ταυτότης)
Тъждествено (същото)	vous
Ум	νοήσις
Умозрение	νοητός
Умствен	κατάφασις
Утвърждаване	σχήμα
Форма, вид	όλότης (όλον)
Цялост (цяло)	μέρος
Част	καθαρότης
Чистота	

## INDEX VERBORUM POTIORUM<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Този индекс съдържа гръцките думи, към които ни насочва показалецът на основните философски и богословски термини в българския превод, с указание (по пагинацията на Suchla) за местата, в които те се срещат. С римска цифра се означава главата, със следващата я арабска цифра – параграфът, след запетаята – страницата и редът (разделени с точка), на който се среща думата. Индексът е съставен от Иван Христов с помощта на информационната система за съчиненията на Пс.Дионисий Ареопagit, която той разработва в сътрудничество с Руския християнски хуманитарен институт (Санкт Петербург).

άβατος	αγαθόν
DN I 2, 110.6; XIII 3, 229.14; Ep IX, 193.9	DN I 1, 109.13; I 2, 110.11; I 5, 116.8; I 6, 118.14; II 1, 122.4; II 1, 123.1; II 3, 125.17; IV 1, 143.12;
άγαθαρχία	IV 1, 144.17; IV 1, 144.3; IV 10, 154.21; IV 10, 154.21; IV 10, 154.23; IV 10, 154.9; IV 10, 155.12; IV 10, 155.17; IV 10, 155.17; IV 10, 155.4; IV 10, 155.8;
DN III 1, 138.5; IV 2, 145.14; Ep II, 158.3.9	IV 12, 158.14; IV 12, 158.15; IV 12, 158.15; IV 13, 159.15; IV 13, 159.18; IV 13, 159.20; IV 14, 160.10; IV 14, 160.11; IV 14, 160.13; IV 14, 160.13; IV 14, 160.6; IV 14, 160.8;
άγαθαρχικός	IV 17, 162.3; IV 17, 162.4; IV 18, 162.10; IV 18, 162.11; IV 18, 162.13; IV 18, 162.14; IV 18, 162.14; IV 18, 162.6; IV 18, 163.4; IV 18, 163.6; IV 19, 163.10; IV 19, 163.11; IV 19, 163.15; IV 19, 163.16; IV 19, 163.16; IV 19, 177.1; IV 32, 177.16; IV 32, 177.17; IV 32, 177.18; IV 32, 177.5; IV 32, 177.5; IV 32, 177.6;
DN I 5, 117.12; III 1, 138.2	IV 33, 178.5; IV 33, 178.6; IV 33, 178.7; IV 34, 178.20; IV 34,
άγαθοειδής	
DN III 3, 143.2; IV 1, 144.15; IV 2, 145.7; IV 2, 145.16; IV 18, 162.13; IV 22, 169.21; IV 30, 176.7; IV 32, 178.1	
άγαθοποιός	
DN IV 20, 165.15; IV 21, 169.13; IV 30, 175.12; V 2, 181.12; XI 6, 223.7; Ep II, 158.4	
άγαθοπρεπής	
DN II 1, 124.8; II 3, 125.18; II 5, 128.15; II 6, 130.5; II 6, 130.9; Ep IX, 201.10	
163.17; IV 19, 163.20; IV 19, 163.20; IV 19, 163.23; IV 19, 163.9; IV 19, 164.13; IV 19, 164.15; IV 19, 164.3; IV 2, 145.1; IV 2, 146.2; IV 2, 146.3; IV 2,	

146.4; IV 20, 165.11; IV 20,  
165.12; IV 20, 165.15; IV 20,  
165.15; IV 20, 165.16; IV 20,  
165.21; IV 20, 165.22; IV 20,  
165.5; IV20, 165.6; IV20, 165.7;  
IV 20, 165.9; IV 20, 166.1; IV 20,  
166.10; IV 20,166.2; IV 20,166.4;  
IV 20, 166.5; IV 20, 167.1; IV 20,  
167.10; IV 20, 167.11; IV 20,  
167.13; IV 20, 167.17; IV 20,  
167.17; IV 20, 167.18; IV 20,  
167.20; IV 20,167.4; IV 20,167.6;  
IV 20, 168.1; IV 20, 168.2; IV 20,  
168.3; IV20, 168.4; IV20, 168.5;  
IV 20, 168.5; IV 20, 168.6; IV 20,  
168.7; IV 20, 168.7; IV 20, 168.8;  
IV 21, 168.13; IV 21, 168.13; IV  
21, 168.18; IV 21, 168.20; IV 21,  
168.20; IV 21, 168.21; IV 21,  
169.10; IV 21, 169.16; IV 21,  
169.17; IV 21, 169.18; IV 21,  
169.7; IV 23, 170.13; IV 23,  
170.24; IV 23, 170.24; IV 23,  
171.10; IV 23, 171.11; IV 23,  
171.2; IV23, 171.4; IV23, 172.2;  
IV 23, 172.3; IV 23, 172.7; IV 24,  
172.13; IV 24, 172.14; IV 28,  
174.10; IV 28, 174.10; IV 28,  
174.11; IV 28, 174.11; IV 28,  
174.12; IV 28, 174.17; IV 28,  
174.21; IV 28,174.9; IV 28,174.9;  
IV 29, 175.8; IV 3, 146.10; IV 3,  
146.6; IV 30, 175.10; IV 30,  
175.12; IV 30, 175.14; IV 30,  
176.8; IV 31, 176.14; IV 31,

178.20; IV 34,179.2; IV 34,179.3;  
IV 35, 179.13; IV 35, 179.15; IV  
35, 179.17; IV 35, 179.6; IV 35,  
179.8; IV 35, 180.1; IV4, 146.14;  
IV 4, 147.12; IV 4, 147.2; IV 4,  
147.4; IV 4, 148.12; IV 5, 149.10;  
IV 6, 150.1; IV 7, 150.15; IV 7,  
152.11; IV7, 152.11; IV7, 152.12;  
IV 7, 152.7; IV 7, 152.9; IV 8,  
153.5; IV 8, 153.9; IV 9, 153.15;  
V 1, 181.1; V 2, 181.16; V 3,  
182.10; V 3, 182.11; V 4, 182.17;  
VIII 4, 202.3; VIII 5, 202.10; VIII  
9, 206.17; XIII 4, 230.21

#### ἀγαθότης

DN 11,109.4; I 3, 112.6; 14, 113.4;  
15, 116.12; I 5, 117.11; 17, 120.5;  
17, 120.7; 18,120.14; II4,126.16;  
II 5, 128.16; II 5, 129.2; III 2,  
141.10; IV 1, 143.11; IV 1, 144.1;  
IV 1, 144.5; IV 1, 144.13; IV 2,  
145.6; IV 2, 145.8; IV 2, 145.11;  
IV 4, 147.3; IV 4, 147.5; IV 4,  
147.11; IV4, 148.8; IV 10, 155.15;  
IV 13, 159.11; IV 13, 159.12; IV  
20, 165.17; IV 22, 169.21; IV 22,  
170.4; IV 33,178.17; IV 35, 180.4;  
V 2, 181.8; V 2, 181.10; V 2,  
181.12; V 9, 189.1; VI 2, 191.13;  
VIII 9, 206.9; X 1, 215.7; XI 6,  
223.10; XII 2, 225.1; XIII 3,  
229.15; Ep II, 158.4.9; IX 201.13;  
203.14

#### ἀγαθωνυμία

DN III 1, 138.2; IV 1, 143.9

176.14; IV 31, 176.15; IV 31,  
 αγάπη  
 DN IV 7, 150.16; IV 12, 157.10;  
 IV12, 157.15; IV 12, 158.9; IV12,  
 158.11; IV 14, 160.1; IV 14, 160.6  
 άγνωσία  
 DNI 1, 108.9; 114, 127.1; VII 3,  
 198.12; IX 5, 211.6; Ep I, 156.4.6;  
 157.4  
 αίσθησις  
 DNI 5, 116.3; IV 10, 154.19; V3,  
 182.9; V 7, 185.22; V 7, 185.22;  
 IV4, 148.17; IV11, 156.15; IV 11,  
 156.16; IV 11, 157.1; IV 11,157.2;  
 V2, 181.14; V 3, 182.14; VI 2,  
 192.12; VIII, 194.8; VII2, 195.5;  
 VII 2, 195.16; VII 2, 196.2; VII 2,  
 196.6; VII 2, 196.6  
 αιτία  
 DN I 3, 111.12; I 3, 112.5; I 4,  
 113.3; I 5, 117.12; 17, 119.10; I 7,  
 119.12; 17, 120.4; 18, 120.13; II  
 1, 124.8; II 3, 125.18; II 5, 129.2;  
 II 6, 129.13; II 7, 130.15; II 7,  
 131.13; II 10, 134.7; IV4, 146.14;  
 IV 4, 147.10; IV 4, 148.13; IV 7,  
 151.3; IV 7, 151.5; IV 7, 151.19;  
 IV 7, 152.8; IV 16, 161.15; IV 18,  
 162.12; IV 18, 163.3; IV 18, 163.4;  
 IV 21, 168.19; IV 21, 168.21; IV  
 21, 169.16; IV 22, 169.22; IV 30,  
 175.10; IV 30, 175.12; IV 30,  
 175.15; IV 30, 175.16; IV 30,  
 175.18; IV 30, 176.4; IV 32, 177.9;  
 V 2, 181.13; V 2, 181.14; V 4,

2,197.1; VII2,197.5; VII2, 197.6;  
 VII 2, 197.11; VII 2, 197.12; VII  
 3, 198.2; VII 3, 198.18; VII 4,  
 198.23; VII 4, 199.9; VIII 9,  
 205.18; IX 4, 210.4; IX 4, 210.6;  
 XI 1, 218.2; XI 6, 222.7; XI 6,  
 222.9; XI 6, 222.15; XII 3, 225.4;  
 XII4, 225.16; XIII3,228.8; Ep IX,  
 200.7.10; 205.1  
 α'ιτιατόν  
 DN I 5, 117.13; I 6, 118.13; II 8,  
 132.14; II 8, 132.15; II 8, 132.16;  
 II 8, 133.4; IX 6, 212.4; IX 7,  
 212.14; XI 6, 222.14  
 αίτιος (et subst. το α'ιτιον)  
 DN I 1, 109.15; I 5, 117.4; I 6,  
 118.13; I 6, 118.16; III, 123.14; II  
 6, 130.3; II8, 132.14; II8, 132.15;  
 II 8, 133.4; IV 19, 164.13; IV 27,  
 173.20; IV 31, 176.9; IV35, 180.3;  
 IV 7, 151.8; IV 7, 152.13; IV 7,  
 152.3; IV 7, 152.5; IV 8, 153.9; V  
 1, 181.1; V7,185.16; V7, 185.17;  
 V 8, 187.8; IX 1, 207.7; IX 6,  
 211.19; IX 6, 212.4; IX7, 212.14;  
 X 2, 215.13; X 3, 217.1; XI 6,  
 222.8; XIII 1, 226.7; XIII 2,  
 227.11; XIII 2, 227.7; XIII 3,  
 228.19; XIII 3, 229.1; XIII 4,  
 230.13; Ep IV, 160.4; V, 163.5; VII,  
 167.1.6; IX, 202.8; 204.9  
 αιών  
 DNI 6, 118.15; V 4, 182.20; V4,  
 183.6; V4, 183.10; V 4, 183.11;

182.19; V5, 183.15; V8, 186.1; V X, 187.16; V 8, 188.3; V 8, 188.4; V 9, 188.16; VI 1, 190.10; VI 2, 191.14; VI2, 192.13; VI3,192.18; VI 3, 192.20; VII1, 194.18; VII 1, 195.1; VII 2, 196.2; VII2, 196.13; VII 2, 196.19; VII 2, 196.21; VII 117.8; I 6, 118.12; 18, 121.18; III, 123.5; II2, 125.4; II 2, 125.9; III 3, 142.10; IV 13,159.9; IV 19, 163.8; IV 21, 168.18; IV 35, 179.20; VI2, 192.4; Vn 1, 194.6; VII 2, 195.13; VII4, 199.10; VII4, 199.13; VII4, 199.15; VII 4, 199.18; VII 4, 199.19; VII 4, 199.4; VII 4, 199.6; VII 4, 199.6; VII 4, 199.7; VIII 6, 203.12; VIII 6, 203.12; VIII 6, 203.13; VIII 6, 203.13; VIII 6, 203.14; XIII 3, 229.18; XIII 4, 230.17; Ep VII, 165.6.7.9; 166.5; 170.8; IX, 193.9; 197.7.13

αναλογία  
DNI 1, 109.3; IV 2, 145.15; IV 5, 149.20; IV 10, 154.13; VII 3, 198.11; VIII 9, 206.6

άνισότης  
DN VIII 9, 206.5; VIII 9, 206.21; VIII 9, 207.1; VIII 9, 207.1

άνομοιότης  
DN IV 7, 152.15; IV 31, 176.11; IV3L176.il

άπειρος  
DNIV31, 176.12; IV 31, 176.13; IV 32, 177.14; VIII 2, 201.6; VIII 2, 201.8; VIII 2, 201.8; IX 2,

VI 1, 190.3; VI 1, 191.1; X 3, 216.4; X 3, 216.5; X 3, 216.14; X 3,216.17;X3, 216.18; X3, 217.3; X 3, 217.4

αλήθεια  
DNI1, 107.5; 11, 109.10; 14,113.7; 14, 115.4; 14, 115.8; 15, 117.8; I 5, 194.6; XI 5, 221.9; XIII 3, 229.16; EpIII, 159.9; IX, 197.12

άρρήτως  
DNI 4, 113.9

αρχέτυπος  
DN II 5, 129.8; IV 1, 144.4; IV 4, 147.4

αρχή  
DN I 3, 111.11; I 3, 111.12; I 3, 112.2; 13, 112.3; I 3, 112.5; I 7, 119.13; I 7, 120.1; II10, 134.14; II 10,134.15; 117,131.6; II 8,132.16; IV 10, 155.1; IV 10, 155.2; IV 10, 155.5; IV 18,163.1; IV 19,163.17; IV 19, 164.13; IV 21, 168.19; IV 21, 168.22; IV 21, 169.2; IV 21, 169.4; IV 23,171.6; IV 28, 174.12; IV31, 176.14; IV32, 177.4; IV32, 177.9; IV 35, 180.2; IV4, 146.14; IV 4, 148.10; IV 7, 152.3; V 10, 189.13; V 10, 189.7; V 4, 182.20; V 5, 183.14; V 5, 184.14; V 5, 184.2; V5, 184.6; V5, 184.7; V5, 184.8; V 6, 184.19; V 6, 185.6; V 7, 185.18; V 7, 185.19; V 8, 187.10; V8, 187.14; V8, 187.2; V 8, 187.3; V 9, 188.12; VII, 191.4; VI 3, 192.17; VII2, 196.16; VII 2,

208.15; IX 3, 209.7; 1X7, 212.14;  
 XI 1,218.4; XI 5, 220.21  
 άπλότης  
 DN I 3, 112.2; I 4, 112.12; I 4,  
 114.6; V 9,189.3; VII4,199.2; XII  
 4, 226.3; Ep IX, 197.6  
 απόφασις  
 DN XIII 3, 230.1; Ep IV; 161.5  
 άρρητος  
 DN I 1, 109.12; I 1, 109.14; I 3,  
 111.6; I 5, 116.12; II 6, 130.10; II  
 9, 133.6; II10,134.17; III 3,142.1;  
 V 1, 180.10; VII 1, 194.2; VII 1,  
 αύτοαγιότης  
 DN XII 1, 224.5  
 αύτοαιών  
 DNV10, 189.17  
 αυτοδύναμις  
 DN IV 20, 165.10; VIII 2, 201.6;  
 XI 6, 221.18  
 αύτοειναι  
 DN VI 1, 191.1; XI 6, 221.14; XI  
 6, 222.3; XI6, 222.6; XI 6, 222.13  
 αύτοειρήνη  
 DNIV21, 169.8; XI 2, 218.18  
 αύτοένωσις  
 DNV 5, 184.10  
 αύτοζωή  
 DNII8, 133.1; V 5, 183.19; V 5,  
 184.8; VII1, 190.3; VI 1, 191.2; VI  
 2, 191.9; XI 6, 221.14; XI 6,  
 221.15;XI 6,221.16;XI6,221.19;  
 XI 6, 222.3; XI 6, 222.9; XI 6,  
 222.14  
 αύτόζωος

196.2; VII 3,198.19; VII4,199.19;  
 X 2, 215.15; X 2, 215.16; X 2,  
 215.18; X 2, 215.20;X2, 216.1; X  
 3, 216.6; X 3, 216.9; XI 1, 218.2;  
 XI 6, 222.15; XI 6, 222.4; XI 6,  
 222.8; XIII 2, 227.16; XIII 3,  
 229.4; Ep II, 158.6.8  
 ασημάτιστος  
 DN I 1, 109.9; I 4, 114.5; IV 4,  
 148.6; IX 5, 211.3  
 αυτοαγαθότης  
 DN II 1, 122.1; XI 6, 223.5; XI 6,  
 223.6  
 αύτοουσίωσις  
 DN XI 6, 222.17  
 αυτοσοφία  
 DN V 5, 183.19; VII 1,193.6; VII  
 1, 195.1; XI 6, 221.14  
 αύτοϋπεραγαθότης  
 DN V6, 184.17  
 αύτοϋπεροϋσιος  
 DN V2, 181.8; V2, 181.9  
 αύτοφθορά  
 DNIV20; 165.10  
 άφαίρεσις  
 DN I 5, 117.2; II 3, 125.16; II 4,  
 127.2; IV 3, 146.12; IV 7, 152.12;  
 VII 3, 198.1  
 γνώφος  
 DNJVII 2, 196.11; Ep V, 162.3  
 γνωσις  
 DN I 5, 116.13; I 4, 115.11; I 4,  
 115.13; 14, 115.16; I 4, 115.17; I  
 5, 115.19; 16, 118.6; I 6, 119.1; II  
 7, 131.7; III 3, 142.12; IV 12,

DNVI3, 193.2  
 αὐτοζώωσις  
 DN XI 6, 222.17  
 αὐτοθέωσις  
 DN XI 6, 222.17  
 αὐτοθεότης  
 DN XI 6, 222.14  
 αὐτόκακος  
 DNIV20, 165.11; IV 20, 168.6  
 αυτοκίνητος  
 DN IV 14, 160.9; IV 33, 178.14;  
 VIII 7, 204.15; Ep IX, 194.3  
 αυτοκινητικός  
 DN IV 17, 162.2  
 αυτονόητος  
 DNIV16, 161.10  
 αὐτομοιότης  
 DN V 5, 183.20; V 5, 184.9; IX 6,  
 212.7  
 II 5, 128.15; II 5, 128.15; II 5,  
 128.17; II 5, 128.8; II 7, 130.14;  
 IV 10, 154.17; IV 2, 144.19; IV 7,  
 152.15; V7, 185.24; XI 3, 220.1;  
 XI 3, 220.2; Ep IX, 195.3  
 διάνοια  
 DN I 1, 109.12; I 1, 109.12; I 5,  
 117.9; I 8, 121.8; II 9, 134.5; VII  
 1, .193.12; VIII 6, 203.11; XIII 4,  
 230.12  
 δικαιοσύνη  
 DN I 1, 109.5; I 6, 119.3; IV 19,  
 164.7; VIII1,200.4; VIII7, 204.9;  
 VIII7, 204.12; VIII7,204.18; VIII  
 7, 204.19; VIII 8, 205.1; VIII 8,  
 205.12; VIII 9, 205.16; VIII 9,  
 158.5; IV 16,161.7; IV35,179.12;  
 IV 35, 179.5; IV 35, 179.6; IV 6,  
 150.13; IV9, 153.18; V9, 188.16;  
 VII 1, 194.18; VII 1, 194.19; VII  
 2, 195.5; VII 2, 196.13; VII 2,  
 196.19; VII 2, 196.5; VII2, 196.7;  
 VII 2, 197.10; VII 2, 197.3; VII 2,  
 197.8; VII 2,197.9; VII3, 198.12;  
 VII 3, 198.4;; VII 4, 199.5; VII 4,  
 199.7; VII4, 199.8; XIII3, 230.4;  
 EpI, 156-7; V, 162.7.9; 163.1; VII,  
 166.14; 167.1; IX, 194.4; IX 198.8;  
 1X203.10  
 διάκρισις  
 DNII 11, 135.11; II11, 135.13; II  
 11, 136.14; II 11, 136.5; II 11,  
 137.6; II 11, 137.7; II11, 137.8; II  
 4,126.10; II 4,126.12; II 4,126.13;  
 II 4,126.4; II4, 127.7; II4, 127.7;  
 IV 6, 150.4; IV 6, 150.6; IV 9,  
 153.11; IV 9, 153.14; V4, 182.19;  
 V 7, 185.15; V 7, 185.21; V 8,  
 186.4; VII 1,194.11; VII 2, 195.3;  
 VII 2, 195.8; VII 2, 197.16; VII 3,  
 198.1; VIII 1, 200.10; VIII 1,  
 200.11; VIII 1,200.4; VIII 1,200.7;  
 VIII 1, 200.9; VIII 2, 201.1; VIII  
 2, 201.10; VIII 2, 201.2; VIII 2,  
 201.3; VIII2,201.4; VIII2,201.5;  
 VIII 2, 201.6; VIII 2, 201.7; VIII  
 2, 201.8; VIII 2, 201.9; VIII 3,  
 201.19; VIII 3, 201.20; VIII 3,  
 201.21; VIII 4, 201.22; VIII 4,  
 202.3; VIII 5, 202.15; VIII 5,  
 202.20; VIII 5, 202.21; VIII 5,



206.20; VIII 9, 207.2; IX 10,  
213.21  
δύναμις  
DN I 1, 108.3; I 1, 108.5; I 4,  
112.12; 14, 115.14; 14, 115.15; I  
5, 116.10; I 5, 117.6; I 6, 119.2; I  
8, 120.13; I 8, 121.3; II 11, 136.13;  
112, 125.8; II 4, 126.6; II 7, 131.9;  
II 8, 132.5; II 8, 132.7; III 1,  
139.14; III 2, 140.10; III 2, 140.19;  
IV 1, 144.3; IV 1, 144.7; IV 10,  
154.18; IV 11, 156.17; IV 11,  
156.3; IV 12, 158.10; IV 12,  
158.13; IV 13, 159.14; IV 13,  
159.5; IV 14, 160.7; IV 15, 161.2;  
IV 16, 161.14; IV 16, 161.8; IV 17,  
162.2; IV 2, 144.20; IV 2, 144.21;  
IV 2, 145.16; IV 20, 165.10; IV 20,  
166.5; IV 20, 166.8; IV 20, 167.13;  
IV 23, 170.16; IV 23, 171.1; IV 23,  
171.16; IV 23, 172.6; IV 25, 173.7;  
IV 29, 175.5; IV 29, 175.7; IV 30,  
175.12; IV 31, 176.11; IV 32,  
177.19; IV 34, 178.19; IV 35,  
179.19; IV 4, 147.8; IV 4, 149.8;  
1, 218.2; XI 1, 218.7; XI 2, 219.14;  
XI 2, 219.20; XI 3, 219.25; XI 3,  
220.5; XI 3, 220.7; XI 3, 220.10;  
XI 4, 220.13; XI 5, 220.18; XI 5,  
220.19; XI 5, 220.22; XI 5, 221.9;  
Ep V, 163.3  
εκθεώω  
DNI 5, 116.15; VIII 5, 202.23  
εν  
DN II 1, 124.4; II 4, 127.8; II 5,

202.22; VIII 5, 202.6; VIII 5,  
203.2; VIII 5, 203.3; VIII 6,  
203.22; VIII 6, 204.2; VIII 6,  
204.3; VIII 7, 204.21; IX 10, 214.8;  
IX 5, 210.10; IX 5, 210.19; IX 5,  
211.5; IX 6, 211.17; IX 6, 211.18;  
XI 1, 217.11; XI 2, 219.15; XI 3,  
220.10; XI 5, 221.7; XI 6, 221.18;  
XI 6, 221.18; XI 6, 221.19; XI 6,  
222.16; XIII 2, 227.15; XIII 2,  
227.15; Ep IX, 195.3; IX 200.10  
εἰδοποιία  
DN IV 3, 146.9  
εἶδος  
DN II 10, 134.11; II 10, 134.12;  
VIII 9, 207.4; IX 6, 212.3; XI 2,  
218.21; XIII 3, 228.4  
εἰκόν  
DN II 8, 132.15; IV 1, 144.4; IV  
22, 169.22; IV 4, 147.11; IV 4,  
147.4; IV 4, 148.19; V 7, 185.16;  
VII 3, 197.21; IX 6, 211.20; IX 6,  
212.1; Ep IX, 199.11  
εἰρήνη  
DN XI 1, 217.5; XI 1, 217.10; XI  
ενώσις  
DN I 1, 108.5; I 4, 112.14; I 4,  
115.2; I 5, 116.10; I 5, 117.1; 15,  
117.10; I 5, 117.3; II 11, 137.5; II  
4, 126.12; II 4, 126.14; II 4, 126.4;  
114, 126.8; 114, 127.16; 114, 127.7;  
114, 128.3; II 4, 128.4; II 4, 128.7;  
II 5, 128.14; II 5, 128.14; II 5,  
128.16; 115, 128.9; 117, 130.14; II  
9, 134.3; III 1, 138.9; IV 10,

129.4; II 5, 129.4; II 1, 123.2; II 11, 136.3; II 11, 136.11; II 11, 136.12; IV 7, 152.12; IV 9, 153.15; IV 10, 154.14; IV 17, 162.1; IV 21, 169.10; V 10, 189.11; VII 2, 195.15; XIII 1, 226.8; XIII 2, 227.9; XIII 2, 227.10; XIII 2, 227.11; XIII 2, 227.14; XIII 2, 227.15; XIII 2, 227.16; XIII 2, 227.19; XIII 3, 228.6; XIII 3, 228.9; XIII 3, 228.17; XIII 3, 229.1; XIII 3, 229.2; XIII 3, 229.2

#### ενέργεια

DN I 1, 108.5; I 4, 115.9; I 5, 116.15; II 7, 131.4; II 8, 132.5; IV 1, 144.7; IV 10, 154.19; IV 11, 156.16; IV 23, 170.17; IV 23, 171.1; IV 23, 171.13; IV 23, 171.7; IV 30, 176.2; IV 30, 176.6; IV 32, 177.20; IV 35, 179.13; IV 35, 179.8; IV 9, 154.1; VII 2, 195.8; VII 2, 196.5; IX 5, 210.9; IX 9, 213.14; XIII 1, 227.1; Ep IV, 161.9; IX, 203.4

#### ενότις

DN I 1, 109.11; I 3, 112.2; I 4, 112.12; II 4, 126.17; IV 19, 164.14; XI 1, 217.9; XI 2, 219.19; XII 4, 226.5; XIII 2, 227.6; XIII 3, 228.10; XIII 3, 228.18; XIII 3, 228.18 159.16; IV 13, 159.19; IV 13, 159.4; IV 14, 160.1; IV 14, 160.12; IV 14, 160.18; IV 14, 160.6; IV 15, 161.1; IV 16, 161.12; IV 16,

154.15; IV 10, 154.20; IV 11, 156.17; IV 14, 160.9; IV 2, 144.18; IV 20, 167.4; IV 7, 152.14; IX 6, 212.8; V 6, 185.4; V 7, 185.13; V 7, 185.23; V 8, 188.5; V 9, 188.18; VII 1, 194.11; VII 3, 198.13; XII, 218.11; XI 1, 218.13; XI 1, 218.6; XI 2, 218.20; XI 2, 218.20; XI 2, 219.19; XI 2, 219.24; XI 2, 219.24; XI 2, 219.3; Ep IX, 195.4

#### εξαίφνης

Ep III, 159.3

#### επιστήμη

DN 11, 108.9; 12, 110.5; 15, 116.4; II 2, 125.3; III 2, 140.19; III 3, 142.10; IV 10, 154.20; VII 2, 197.13; VII 3, 198.5; Ep IX, 197.3

#### επιστροφή

DN IV 7, 152.17; IV 12, 158.18; IV 13, 159.3; IV 15, 161.5; IX 9, 213.20

#### έρως

DN I 2, 111.1; IV 10, 155.17; IV 10, 155.18; IV 11, 156.1; IV 11, 157.5; IV 12, 157.10; IV 12, 157.11; IV 12, 157.13; IV 12, 157.15; IV 12, 157.16; IV 12, 157.18; IV 12, 158.1; IV 12, 158.11; IV 12, 158.2; IV 12, 158.3; IV 12, 158.5; IV 13, 158.19; IV 13, 159.10; IV 13, 159.12; IV 13, 14, 112.11; I 5, 117.12; I 6, 118.4; II 1, 122.3; II 1, 123.14; II 1, 124.10; II 4, 126.10; II 11, 135.14; VIII 1, 200.6; X 1, 215.3; X 1,

161.15; IV 16, 161.16; IV 16,  
 161.6; IV 7, 152.4; VIII 8, 205.4;  
 X 1, 215.7  
 ετερότης  
 DNI4, 112.13; IV 7, 152.15; VIII  
 7, 204.15; IX 5, 210.12; IX 5,  
 210.20; IX 5, 211.7; IX 5, 211.10;  
 IX 9, 213.9; XI 3, 219.25; XI 3,  
 220.2; XI 3, 220.2  
 ζωή  
 DN I 3, 111.13; I 3, 112.4; I 3,  
 112.5; I 5, 117.7; I 5, 117.8; I 6,  
 118.12; 16, 118.16; 17, 120.3; II  
 7, 131.8; 117, 131.12; III 10, 134.17;  
 IV 1, 144.7; IV 2, 145.12; IV 2,  
 145.20; IV 2, 146.2; IV 2, 146.3;  
 IV 3, 146.8; IV 4, 148.4; IV 10,  
 154.11; IV 13, 159.7; IV 20,  
 166.13; IV 20, 167.8; IV 20, 167.9;  
 IV 20, 167.10; IV 20, 167.11; IV  
 21, 169.9; VI, 181.4; V 2, 181.9;  
 V 2, 181.10; V 2, 181.13; V 2,  
 181.14; V 2, 181.16; V 3, 182.1; V  
 3, 182.14; V 7, 185.20; VII 1, 190.4;  
 VI 1, 190.5; VI 1, 190.9; VI 1,  
 191.2; VII, 191.3; VII 1, 191.4; VI  
 2, 191.9; VI 2, 191.13; VI 2,  
 191.14; VI 2, 191.16; VI 2, 192.2;  
 VI 2, 192.7; VI 2, 192.8; VI 3,  
 192.17; VI 3, 192.18; VI 3, 192.19;  
 VI 3, 192.20; VI 3, 192.21; VI 3,  
 193.1; VI 3, 193.2; VI 3, 193.3; VII  
 1, 193.5; XI 4, 220.15; Ep IX,  
 194.1; IX, 198.6; IX, 201.3; IX,  
 206.2

215.3; Ep II, 158.3.9  
 θαρραλινός  
 DNI1, 109.1; 11, 109.4; 13, 111.3;  
 13, 111.8; I 3, 111.10; I 5, 117.5; II  
 1, 122.1; II 1, 123.15; II 1, 124.3;  
 II 1, 124.6; II 5, 128.13; II 8,  
 132.10; III 1, 137.12; II 11, 137.13;  
 III 2, 141.10; IV 1, 143.11; IV 1,  
 143.11  
 θέλημα  
 DNIV35, 179.7  
 θεοειδής  
 DN I 3, 111.14; I 4, 112.14; I 4,  
 115.9; I 5, 116.14; II 4, 128.5; II 8,  
 132.8; II 11, 136.13; IV 11, 156.17;  
 IV 22, 170.3; V 8, 186.1; V 8,  
 186.6; VI 2, 191.11; VII 2, 195.10;  
 VII 2, 197.16; VIII 4, 201.22  
 θεολογία  
 DNI1, 109.3; 18, 121.3; 18, 121.7;  
 II 1, 122.3; III 1, 123.10; II 2, 125.6;  
 II 5, 128.8; II 9, 133.5; III 1,  
 139.13; III 2, 139.19; III 2, 139.22;  
 III 2, 140.2; IV 5, 149.9; IV 11,  
 157.8; V 8, 188.8; V 9, 188.14; VIII  
 1, 200.9; VIII 9, 206.8; IX 5, 211.9;  
 IX 7, 212.9; X 3, 216.12; XIII 1,  
 226.7; XIII 3, 228.7; XIII 4, 231.8;  
 Ep III, 159.5; IX, 193.5; 195.1;  
 198.12.14; 207.4  
 θεομίμητος  
 DNI4, 112.14  
 θεός  
 DN I 1, 108.1; I 4, 115.4; I 6,  
 118.12; 16, 118.14; I 6, 118.14; I

### θεαρχία

DNI3, 111.5; 13, 112.1; 14, 112.9; 136.14; II 11, 136.16; III1, 137.2; II 11, 137.3; II 11, 137.3; II 6, 130.11; II 6, 130.11; II 7, 131.8; II 8, 132.8; II 8, 132.8; III 1, 138.1; IV 13, 159.7; IV20, 166.14; IV21, 169.11; IV 21, 169.13; IV 21, 169.16; IV 21, 169.17; IV 21, 169.19; IV 21, 169.19; IV 21, 169.5; IV 22, 170.1; IV 23, 171.2; IV 30, 175.11; IV 35, 179.21; IV 4, 149.5; IV4, 149.7; IV7, 152.11; V 2, 181.18; V 2, 181.20; V 3, 182.15; V 3, 182.4; V 3, 182.5; V 4, 183.4; V 5, 184.2; V 8, 188.7; VII 1, 193.11; VII 1, 193.14; VII 1, 193.7; VII 1, 194.14; VII 1, 194.15; VII 1, 194.5; VII 2, 196.3; VII 2, 196.9; VII 2, 197.10; VII 2, 197.13; VII2,197.6; VII 3, 197.17; VII 3, 197.19; VII 3, 198.10; VII 3, 198.12; VII 3, 198.2; VII 3, 198.4; VII4,198.21; VIII2, 201.1; VIII3, 201.17; VIII6, 203.15; VIII 6, 203.24; VIII 6, 203.5; VIII 6, 203.7; VIII 7, 204.5; IX 1, 207.10; IX 10,213.22; IX2, 208.8; IX3, 209.2; IX 5, 210.12; IX 5, 210.7; IX 5, 211.3; IX 5, 211.4; IX 6, 211.13;IX 6,211.15; IX 6,211.19; IX 6, 211.20; IX6, 212.6; IX7, 212.12; IX 8,212.17; IX 9,213.12; IX 9, 213.15; X 1, 214.9; X 2, 215.8; X3, 216.16; X 3, 216.20;

8, 121.16; II 1,122.5; II 1,123.16; II 11, 136.1; II 11, 136.13; II 11, 166.5.10; 167.1.8; 170.6; IX, 193.6; 194.6.9-12; 195.2.4; 197.14; 199.1; 200.1.2.5; 204.9.10.13; 205.3.5.8; 206.8.10; 207.8

### θεότης

DN 11, 108.7; 12, 110.2; 15, 116.6; 18,121.17; III, 122.8; II 1,122.10; II 1, 122.12; II 1, 122.14; II 1, 123.2; II 1, 123.9; II 1, 123.10; II 1,123.13; II 1,124.14; II 3,125.13; II 4, 126.16; II 5, 128.11; II 5, 129.4; 115, 129.10; 117, 132.1; II 7, 132.2; II 10, 134.7; II 11, 137.8; IV 1, 143.10; IV 4, 147.5; IV 4, 148.10; V2, 181.9;V2, 181.10; V 2, 181.17; XI 6, 222.9; XI 6, 222.14; XI 6, 223.5; XII 1, 224.6; XII 3, 225.6; XIII 3, 228.15; XTII 3, 228.18; XIII 3, 229.6; Ep II, 158.4.8; Ep IX, 197.4

### θεουργία

DN II 1, 124.7; II 6, 130.5; II 6, 130.7; II 6, 130.10

### θεωνομία

DNI4, 112.9; 16, 118.6; 18,120.9; 18, 121.6; I 8, 121.9; II 1, 124.14; II 11, 137.10; II 11, 137.11; IV 7, 151.1; IV 12, 157.20; V 1, 180.8; VI, 181.1; V2, 181.8; V2, 181.19; VIII 1, 200.6; IX 1, 207.8; IX 1, 208.7; IX5, 211.8; IX6, 211.15; IX 10, 213.21; XIII 3, 229.9; XIII 4, 230.6; XIII 4, 230.13; XIII 4,

XI 1? 218.5; XI 6, 221.15; XI 6, 221.16; XI 6, 221.19; XI 6, 222.11; XI 6, 222.16; XI 6, 222.4; XI 6, 223.11; XI 6, 223.7; XII 1, 224.4; XII 1, 224.5; XII 4, 226.1; XII 4, 226.2; XIII 3, 228.8; XIII 4, 231.6; XIII 4, 231.8; Ep I, 156.6.8; IV, 161.8.9; V, 162.3.6.11; VII, 5, 202.22; IX 5, 210.10; XI 6, 222.17; XII 3, 225.13

ιδέα

DN IX 3, 209.2

ιδρυσις

DN I 3, 111.16; 114, 127.3; 117, 131.7; IV 1, 144.13; IV 10, 154.8; IV 4, 146.17; IV 7, 152.19; V 7, 185.21; VII 4, 199.5

ιεραρχία

DN IV 2, 145.4

ισότης

DN IV 10, 154.12; VIII 9, 206.21; VIII 9, 207.1; IX 10, 214.5; IX 10, 214.5

καθαρότης

DN III 3, 142.5; VII 2, 195.9; XI 2, 219.2; XI 2, 219.9; XII 2, 224.9; XII 3, 225.8

κακός (et subst. το κακόν)

DN IV 18, 162.11; IV 18, 163.1; IV 18, 163.3; IV 18, 163.4; IV 19, 163.10; IV 19, 163.12; IV 19, 163.13; IV 19, 163.13; IV 19, 163.14; IV 19, 163.14; IV 19, 163.18; IV 19, 163.18; IV 19, 163.21; IV 19, 163.22; IV 19,

230.13

θεωρία

DN I 2, 110.6; I 2, 110.14; I 4, 114.10; I 8, 121.8; III 2, 140.5; III 3, 142.14; IV 9, 154.6; Ep IX, 200.8

θέωσις

DN II 7, 131.12; II 8, 132.11; VIII IV 23, 170.23; IV 23, 171.14; IV 23, 171.17; IV 23, 171.20; IV 23, 171.8; IV 23, 172.1; IV 24, 172.13; IV 24, 172.14; IV 24, 172.19; IV 24, 172.19; IV 25, 173.1; IV 25, 173.6; IV 26, 173.10; IV 26, 173.15; IV 27, 173.17; IV 27, 173.18; IV 27, 174.2; IV 28, 174.10; IV 28, 174.11; IV 28, 174.12; IV 28, 174.12; IV 28, 174.15; IV 28, 174.15; IV 28, 174.16; IV 28, 174.16; IV 28, 174.17; IV 28, 174.18; IV 28, 174.22; IV 28, 174.4; IV 28, 174.9; IV 28, 175.1; IV 28, 175.4; IV 28, 175.4; IV 29, 175.8; IV 29, 175.9; IV 30, 175.11; IV 30, 175.11; IV 30, 175.12; IV 30, 175.13; IV 30, 175.14; IV 30, 175.16; IV 30, 175.18; IV 30, 176.3; IV 30, 176.5; IV 30, 176.7; IV 31, 176.10; IV 31, 176.13; IV 31, 176.16; IV 31, 176.9; IV 31, 177.1; IV 32, 177.16; IV 32, 177.3; IV 32, 177.7; IV 32, 178.1; IV 33, 178.3; IV 33, 178.5; IV 33, 178.6; IV 34, 178.18; IV 34, 178.19; IV 34, 178.19; IV 34,

163.9; IV 19, 164.12; IV 19,  
 164.17; IV 19, 164.18; IV 19,  
 164.2; IV 19, 164.20; IV 19, 164.4;  
 IV 19, 164.6; IV 20, 164.22; IV 20,  
 165.15; IV 20, 165.4; IV 20, 165.5;  
 IV 20, 165.6; IV 20, 165.9; IV 20,  
 167.13; IV 20, 168.1; IV 20,  
 168.11; IV 20, 168.7; IV 20, 168.9;  
 IV 21, 168.12; IV 21, 168.14; IV  
 21, 168.16; IV 21, 168.20; IV 21,  
 168.20; IV 21, 169.11; IV 21,  
 169.11; IV 21, 169.13; IV 21,  
 169.19; IV 22, 169.20; IV 22,  
 170.5; IV 22, 170.9; IV 23, 170.19;  
 155.8; IV 12, 158.14; IV 12, 158.14;  
 IV 12, 158.15; IV 12, 158.15; IV  
 13, 159.10; IV 13, 159.18; IV 13,  
 159.19; IV 13, 159.20; IV 14, 160.5;  
 IV 14, 160.7; IV 18, 162.10; IV 18,  
 162.6; IV 19, 163.15; IV 20, 167.7;  
 IV 23, 172.7; IV 27, 173.18; IV 7,  
 150.15; IV 7, 151.10; IV 7, 151.13;  
 IV 7, 151.14; IV 7, 151.15; IV 7,  
 151.16; IV 7, 151.16; IV 7, 151.19;  
 IV 7, 151.19; IV 7, 151.2; IV 7,  
 151.4; IV 7, 151.9; IV 7, 152.11;  
 IV 7, 152.13; IV 7, 152.2; IV 7,  
 152.3; IV 7, 152.5; IV 7, 152.7; IV  
 7, 152.7; IV 7, 152.9; IV 8, 153.5;  
 IV 8, 153.9; V 3, 182.10; VIII 9,  
 206.17; Ep VII, 170.4; IX, 193.3;  
 IX 206.7; IX 207.1  
 καλόν και αγαθόν  
 DN IV 10, 154.21; IV 10, 154.21;

178.21; IV 35, 179.11; IV 35,  
 180.3; VIII 9, 206.16  
 κάλλος  
 DN IV 7, 150.16; IV 7, 151.2; IV  
 7, 151.4; IV 7, 151.6; IV 7, 151.10;  
 IV 12, 157.13; IV 27, 173.19; IV  
 28, 174.5; VIII 7, 204.6; XI 6, j  
 223.7; XI 6, 223.8  
 καλός (et subst. το καλόν)  
 DNI 6, 118.14; II 1, 123.13; II 3,  
 125.17; IV 10, 154.20; IV 10,  
 154.21; IV 10, 154.21; IV 10,  
 154.23; IV 10, 154.9; IV 10, 155.12;  
 IV 10, 155.3; IV 10, 155.4; IV 10,  
 1  
 λόγος  
 DN I 1, 108.2; I 1, 108.8; I 1,  
 109.10; I 1, 109.13; I 1, 109.14; I  
 2, 110.13; I 5, 115.19; I 5, 116.4; I  
 5, 116.5; I 5, 117.6; I 5, 117.9; 16,  
 118.2; 16, 118.16; I 8, 120.9; I 8,  
 121.17; III, 123.7; II 1, 124.3; II  
 1, 124.11; 112, 124.17; 114, 126.5;  
 117, 131.8; 118, 132.17; II 8, 133.2;  
 II 10, 135.4; II 11, 135.10; III 2,  
 141.11; III 2, 141.14; IV 1, 143.10;  
 IV 1, 144.3; IV 1, 144.11; IV 4,  
 148.19; IV 4, 149.5; IV 7, 152.1;  
 IV 7, 152.10; IV 10, 154.19; IV 10,  
 155.7; IV 10, 155.14; IV 11,  
 156.13; IV 11, 156.14; IV 11,  
 156.15; IV 11, 157.1; IV 12,  
 157.14; IV 12, 157.15; IV 14,  
 160.1; IV 16, 161.8; IV 19, 163.7;  
 IV 19, 164.5; IV 19, 164.11; IV 20,

IV 10, 154.9; IV10, 155.12; IV10, 155.4; IV 10, 155.8; IV 12, 158.14; IV 12, 158.14; IV 12, 158.15; IV 12, 158.15; IV 13, 159.10; IV 13, 159.18; IV 13, 159.19; IV 13, 159.20; IV 14, 160.6; IV 18, 162.10; IV 18,162.6; IV 23, 172.7; IV 7, 152.11; IV 7, 152.11; IV 7, 152.7; IV7, 152.9; IV8, 153.5; IV 8, 153.9; IV9,153.15; V3, 182.10  
κίνησις  
DNI5, 117.17; I 5, 117.8; IV 10, 154.10; IV 10,154.7; IV 14, 160.9; IV 20, 167.12; IV 23, 171.12; IV 28, 175.2; IV 4, 146.16; IV 4, 146.21; IV 4,148.17; IV 7,152.22; IV 7, 153.1; IV 7, 153.2; IV 7, 153.3; IV 9, 153.10; VI 1, 191.3; IX 1, 207.8; IX9, 213.10; IX 9, 213.15; X2, 215.11; XI4, 220.13; Ep VII, 167.5; 168.6  
XII2, 219.8; XIII 3, 229.12; XIII 3, 229.14; XIII 3, 229.18; XIII 3, 230.4; Ep III, 159.8; VII, 166.1; 167.7; IX, 193.10; 194.9; 199,1.8; 200.6  
μέγα  
IX 1, 207.6  
μέρος  
DNII1, 123.3; II 10, 134.8; II 10, 134.9; II 11, 136.9; II 5, 129.9; III 3, 143.7; IV 11, 156.13; V 7, 185.14; XIII 2, 227.14; XIII 3, 228.19  
μετοχή

164.22; IV 23, 170.21; IV 23, 171.1; IV25, 173.1; IV26, 173.11; IV 30, 175.18; IV 31, 176.10; IV 32, 178.2; IV 33, 178.11; IV 35, 179.15; IV 35, 179.22; IV 35, 180.7; V 2, 181.7; V 2, 181.14; V 3, 182.8; V 3, 182.9; V 3, 182.13; V 7, 185.13; V 7, 185.22; V 8, 186.9; V 8, 188.8; V 9, 188.13; VI 2, 192.9; VII 1, 193.9; VII 1, 193.14; VII1,194.6; VII1,194.10; VII 1, 194.17; VII 2, 195.11; VII 2, 196.1; VII 2, 196.4; VII 2, 196.10; VII3,197.20; VII3,198.5; VII 4, 198.22; VII 4, 199.2; VII 4, 199.3; VII4,199.10; VIII1, 200.4; VIII 1, 200.10; VIII 5, 202.9; VIII 6, 203.6; VTII 6, 203.23; VIII 9, 206.4; VIII9,206.11; IX 5,210.14; IX5, 210.17; IX 6, 211.15; IX6, 211.18; IX 7, 212.12; IX 9, 213.7; VII 1, 193.10; VII 1, 193.13; VII 2, 195.15; VII 2, 195.4; VII 2, 195.9; VII 2, 196.4; VII 2, 197.12; VII 3, 198.5; VIII 6, 203.17; XI 2, 219.10; XII2, 219.10; XI 2, 219.6; XIII 3, 230.3; XIII 4. 231.5; Ep V, 163.1.4; IX, 198.13; 200.5; 204.10; 205.3  
νοητός (et subst. το νοητόν)  
DN 11,109.7; 14, 114.3; 14, 115.1; 14, 115.7; I 8, 121.6; II 8, 132.10; II 8, 132.11; III 2, 140.17; III 3, 142.7; IV 1, 144.6; IV 5, 149.9; IV 5, 149.10; IV 5, 149.11; IV 6,

DNII5, 129.2; 117, 131.5; IV 7,  
 151.3; IV7, 151.5; V5, 183.18; V  
 5, 184.12; V 5, 184.15; V 6,  
 184.18; IX2, 208.15; IX 10, 214.4;  
 XI 1, 217.10; XII4, 225.18; XII 4,  
 225.20  
 μέτρον  
 DN IV 4, 146.21; V 10, 189.17  
 μη όν  
 DN IV 7, 152.10; IV 18. 162.9; IV  
 19, 163.21  
 μικρόν  
 IX 1, 207.6  
 μονή  
 DNII4, 127.3; IV 1, 144.12; VIII  
 5, 202.21; Ep IX, 195.3; 202.13;  
 203.4  
 μυστικός  
 DN I 6, 118.4; I 8, 121.2; II 7,  
 131.3; 119, 133.8; 119, 134.3; III  
 3, 142.1; IX 5, 211.1; X 2, 215.14;  
 Ep IX, 193.9; 196.11; 197.10;  
 198.3; 201.8  
 νόησις  
 DN I 4, 115.9; I 5, 117.9; II 11,  
 136.18; IV 10, 154.19; IV 11,  
 156.20; IV 15, 161.2; V7, 185.22;  
 194.17; VII 2, 195.10; VII 2,  
 195.14; VII2, 195.18; VII2,195.3;  
 VII 2, 196.1; VII 2, 196.12; VII 2,  
 196.18; VII2, 196.4; VII 2, 197.16;  
 VII 3, 197.20; VII 3, 198.13; VII  
 4, 198.22; IX 5, 210.17; XI 2,  
 219.6; XI 2, 219.7; XIII 3, 229.12;  
 EpI, 157.2.3; III, 159.8; IV 161.4;

150.1; IV 6, 150.9; IV 10, 155.11;  
 IV 11, 156.16; IV 16, 161.9; IV 24,  
 172.13; IV33,178.17; V7, 185.14;  
 V8, 186.1; VII 1, 194.11; VII 1,  
 194.13; VII 2, 195.3; VII 2, 195.7;  
 VII 2, 196.5; VII 2, 196.8; VII 3,  
 197.18; IX 5, 210.7; IX 9, 213.8;  
 IX9, 213.11; IX9, 213.14; IX9,  
 213.16; IX 10, 214.5; XI 1,218.15;  
 XI 6, 222.16; XII 4, 226.4; XIII 4,  
 230.6; XIII4, 231.7; Ep V, 162.8.9;  
 IX, 195.2; 199.13; 200.2-6; 203.15  
 νους  
 DN I 1, 108.8; I 1, 109.11; I 1,  
 109.11; 11, 109.14; 14, 115.1; 14,  
 115.2; 14, 115.3; I 5, 116.1; I 5,  
 116.14; 15, 117.1; I 5, 117.6; II 10,  
 134.17; II 10, 135.4; II 7, 131.2; II  
 7, 131.7; II 8, 132.9; II 9, 133.6;  
 III 1, 138.8; III 3, 142.12; III 3,  
 142.4; IV 10, 154.12; IV 11,  
 156.19; IV 11, 157.3; IV 20,  
 166.13; IV32,178.1; IV5, 149.11;  
 IV 6, 150.3; IV 7, 152.22; IV 8,  
 153.4; V 2, 181.14; V 3, 182.3; V  
 3, 182.8; VII 1, 193.9; VII 1,  
 194.10; VII 1, 194.12; VII 1,  
 163.21; IV 19, 163.22; IV 19,  
 164.16; IV 20, 167.18; IV 20,  
 167.21; IV 28, 174.9; IV 32,  
 177.18; V5, 184.1; VIII 6, 203.12;  
 IX4,209.15; IX4, 209.15; XI 5,  
 220.21; XI 5, 220.21; Ep I, 156.6;  
 157.1; VII 166.14; 167.1  
 όνομα



V, 163.4; IX, 197.6; 204.12

δλος

DN I 3, 111.3; II 10, 134.13; II 10, 134.14; II 10, 134.8; II 10, 134.9; II 11, 136.10; II 11, 136.2; II 4, 127.12; II 4, 127.16; II 4, 127.6; II 4, 127.6; II 4, 128.5; II 6, 129.12; III 2, 141.11; IV 23, 172.2; IV 23, 172.3; IV 6, 150.4; IV 7, 151.10; IV 7, 151.10; IV 7, 151.2; IV 7, 152.4; VI, 181.1; V 2, 181.18; V 4, 183.5; V 7, 185.14; VI 2, 192.2; VII 1, 194.13; VII 1, 194.14; VIII 9, 205.18; VIII 9, 205.20; VIII 9, 207.2; VIII 9, 207.3; VIII 9, 207.3; IX 5, 211.5; IX 6, 211.13; X 1, 214.11; X 1, 214.13; XI 1, 218.2; XI 6, 223.8; XIII 1, 226.10; XIII 2, 227.18; XIII 3, 228.19; Ep IV 160.5; VII 167.8.11-12; 168.6; IX, 202.2.11; 203.1; 205.7; 207.4

όλότης

DN II 1, 122.10; II 10, 134.8; II 11, 137.13; IV 10, 154.14; XI 2, 219.14; XIII 3, 228.5

ομοιότης

DN IV 7, 152.15; IX 1, 208.4; IX 6 211.16; IX 6, 211.18; IX 6, 212.2; IX 6, 212.6; IX 6, 212.8; IX 6 212.8

όν

DN III 1, 123.5; III 3, 125.17; IV 18, 162.7; IV 19, 163.21; IV 19, 20, 167.15; IV 23, 170.16; IV 23, 170.17; IV 23, 170.19; IV 23,

DN 11, 107.4; 14, 113.2; 15, 116.3; 15, 116.4; I 5, 117.9; 16, 118.3; I 6, 118.5; 16, 118.7; I 6, 118.8; I 6, 118.9; 17, 119.11; 17, 120.8; 18, 120.13; III 1, 135.11; 113, 125.19; II 7, 131.8; II 8, 132.8; IV 12, 157.10; IV 12, 157.13; IV 12, 157.16; IV 12, 158.11; IV 12, 158.4; V 9, 188.13; VII 3, 198.6; VII 3, 198.7; VIII 9, 206.11; IX 2, 208.8; IX 5, 210.19; XII 1, 224.7; XIII 3, 228.16; XIII 3, 229.13; XIII 3, 229.17; XIII 3, 229.9; XIII 3, 230.3

δρος

DN III 2, 140.7; IV 10, 154.17; IV 32, 177.9; V 7, 185.24; VIII 5, 202.9; VIII 7, 204.8; IX 6, 211.17; XII 2, 224.10; XIII 3, 228.20

ουσία

DN I 1, 108.8; I 1, 109.10; I 1, 109.14; 11, 109.16; I 3, 111.4; I 3, 111.5; 13, 111.13; 13, 112.4; I 3, 112.5; 14, 115.17; I 5, 116.1; 15, 117.7; I 5, 117.9; II 7, 131.7; II 7, 131.8; II 7, 131.12; II 9, 133.11; II 10, 134.12; II 10, 134.13; II 10, 134.14; II 10, 134.17; II 10, 135.8; II 11, 136.2; IV 1, 144.6; IV 2, 146.4; IV 3, 146.7; IV 4, 147.5; IV 10, 154.11; IV 10, 154.18; IV 20, 165.1; IV 20, 165.5; IV 20, 165.18; IV 20, 166.14; IV 20, 167.11; IV

ποσόν

DN IV 10, 154.16; IX 2, 208.16;

171.4; IV 30,176.5; IV 32,177.19;  
V 1, 180.10; V 2, 181.8; V 2,  
181.10; V 2, 181.14; V 4, 182.20;  
V4, 183.2; V 5, 184.1; V 8, 186.2;  
V 8, 186.13; V 8, 187.2; V 8,  
187.17; V 8, 188.6; VI 3, 192.17;  
VII 2, 196.16; VII 2, 196.19; VIII  
5, 202.12; VIII 9, 205.17; IX 9,  
213.12; XI 6, 222.6; XI 6, 222.8;  
XI 6, 222.10; XI 6, 223.14; XIII 3,  
229.3; Ep I, 157.2; IV, 160.5.9.11  
παράδειγμα  
DN II 4, 127.5; II 8, 132.17; V 8,  
188.5; V 9, 188.11; VII 3, 197.22  
παράδοσις  
DN I 4, 113.13; I 4, 114.3; I 8,  
121.10; II 4,126.8; II 7, 131.4; XIII  
4, 231.4; Ep IX, 197.10; 198.1;  
207.10  
πέρας  
DN I 4, 115.10; I 4, 115.17; I 5,  
117.10; 17, 119.13; IV 4, 148.15;  
IV 7, 152.4; IV 10, 154.9; IV 10,  
154.17; IV 10, 155.3; IV 10, 155.5;  
IV 35, 180.2; V 7, 185.20; V 10,  
189.8; V 10, 189.9; VII 2, 196.3;  
IX 4, 209.11; X 1, 215.5; XIII 1,  
226.12; XIII 3, 228.20; XIII 4,  
231.7; Ep VII, 169.8  
πίστις  
DN II 9, 134.4; IV 35, 179.8; IV  
35, 179.12; VII 4, 199.5; VII 4,  
199.11; VII 4, 199.15  
πλήρωμα  
DNIV6, 150.3

IX 3, 209.6  
πρόνοια  
DN I 5, 117.12; I 7, 120.4; I 7,  
120.7; IV 12, 158.17; IV 13, 159.1;  
IV 13,159.11; IV 15, 161.3; IV 18,  
163.4; IV 2, 144.20; IV 33, 178.12;  
IV 33, 178.13; IV 33, 178.13; IV  
33, 178.16; IV 33, 178.3; IV 33,  
178.7; IV 33, 178.9; IV 35, 180.4;  
IV 7, 152.16; IV 8, 153.6; V 2,  
181.12; V2, 181.20; V 2, 181.7;  
XI 3, 220.8; XI 5, 221.8; XI 6,  
223.10; XII 2, 225.1; XII 2, 225.3;  
XIII, 225.12; EpIX, 195.2; 200.6;  
202.2.8; 203.1  
πρόοδος  
DNII5, 128.15; 14, 112.9; II 11,  
135.14; II 11, 136.5; II 11, 137.9;  
II 4, 126.10; IV 14, 160.9; V 1,  
180.13; V1, 181.1; V2, 181.18; V  
9, 188.18; VIII 5, 202.14; IX 5,  
211.12; IX 5, 211.4; IX 9, 213.14;  
IX 9, 213.14; IX 9, 213.17; IX 9,  
213.18; IX9, 213.18; EpIX, 195.3  
σιγή  
DN I 3, 111.6; IV 2, 145.8; IV 22,  
170.5  
σκότος  
DN IV 5, 149.16; IV 24, 172.18;  
VII 2, 197.1; VII 2, 197.2; Ep I,  
156.3.7  
σοφία  
DN I 1, 108.1; I 6, 118.16; II 2,  
125.1; 112, 125.2; III 3, 142.11; IV  
3, 146.9; IV 12, 157.12; IV 12,

ποιόν

DN IV 10, 154.16

ποιότης

DNV8, 187.17

VII 1, 193.8; VII 1, 193.9; VII 1, 194.16; VII 1, 194.17; VII 1, 194.19; VIII 1, 195.1; VII 2, 195.12; VII 2, 195.17; VII 2, 195.19; VII 2, 196.1; VII 2, 196.2; VII 2, 196.4; VII 2, 197.3; VII 3, 198.15; VII 4, 198.22; VII 4, 199.19; VIII 1, 200.3; VIII 1, 200.3; Ep VII, 166.10.15; IX, 193.8; 201.7.11; 202.5; 203.7.11; 204.4; 207.5

στάσις

DN IV 7, 153.2; IV 10, 154.10; V 7, 185.22; IX 1, 207.8; IX 8, 213.4; IX 8, 213.4

στέρησις

DN IV 23, 172.8; IV 26, 173.14; IV 27, 173.18; IV 29, 175.5; IV 29, 175.6; IV 29, 175.7; IV 29, 175.8; VII 1, 194.1; VIII 9, 206.15; Ep I, 156.5

σύμβολον

DN I 4, 114.6; I 4, 115.6; IV 9, 154.4; IX 5, 210.19; IX 5, 211.8; Ep IX, 193.4.12; 197.5.7; 198.2.11; 199.10; 200.1.9; 202.1; 206.12

συμβολικός

DN I 6, 118.5; Ep IX, 193.5; 194.6; 197.11; 207.4.9

σύνθημα

Pr IX, 196.8; 197.1; 200.12; 203.8

συνοχή

158.4; VI, 181.5; V 2, 181.9; V 2, 181.10; V 2, 181.13; V 2, 181.17; V 3, 182.2; V 5, 183.19; V 7, 185.20; VII 1, 193.6; VIII, 193.7; IV 20, 166.3; IV 20, 167.14; IV 20, 167.16; IV 23, 170.20; IV 27, 173.18; IV 27, 173.19; IV 4, 146.17; IV 4, 147.10; V 5, 184.11; V 7, 185.20; VII 3, 197.21; VII 3, 198.1; VII 3, 198.18; VIII 5, 202.10; VIII 5, 202.12; VIII 7, 204.21; VIII 7, 204.7; VIII 9, 205.17; XI 2, 219.10; XII 2, 224.10; XIII 3, 229.5; Ep VII, 167.5; IX, 200.1

ταύτός (et ταυτόν)

DN 16, 119.6; IV 14, 160.14; IV 17, 162.5; IV 19, 164.5; IV 20, 166.4; IV 23, 171.10; IV 7, 152.7; IV 9, 153.16; V 8, 188.2; VII 4, 199.7; VII 4, 199.7; IX 1, 207.7; IX 1, 208.1; IX 10, 213.21; IX 4, 209.9; IX 4, 210.2; IX 4, 210.3; IX 4, 210.5; IX 6, 211.13; IX 9, 213.19

τέλειος

DN II 10, 134.11; IV 20, 168.8; IV 25, 173.8; VIII 7, 204.14; XIII 1, 226.8; XIII 1, 226.8; Ep VII, 170.6

τύπος

DN I 1, 109.8; I 4, 114.4; I 8, 120.14; II 6, 130.2; Ep IX, 198.13

ὑλη

DN II 9, 133.10; IV 1, 144.8; IV 28, 174.4; IV 28, 174.5; IV 28, 174.6; IV 28, 174.7; IV 28, 174.8;

DNI7, 120.3; IV 1, 144.13; IV 4, 148.10; IV10,155.3; IV13, 159.2; X 1,215.1; XI 2, 219.5

σχήμα

Ι)Ν I 1, 109.9; IX 5, 211.2; IX 5, 211.1; IX 5, 211.7

κχξίς

DN I 4, 113.11; II 10, 134.14; II 10, 134.15; IV 10, 154.17; IV 16, 161.9; IV 2, 144.18; IV 2, 145.3;

υπεράπειρος

DN VIII 2, 201.8

υπεράρρητος

DN 14,115.11; II 4, 126.9; Ερ VII, 167.9

ὑπεράρχιος

DNI3, 112.3; IV 10, 155.5; XI 6, 222.15; Ερ II, 158.8

υπεράτρεπτος

DN IX 5, 211.10

υπερδύναμος

DN VIII 6, 203.23

υπέρζωος

DN II 3, 125.15; VI 3, 192.19; VI 3, 193.3

υπέρθεος

DN I 5, 117.1; II 3, 125.15; II 4, 126.15; II 10, 135.3; II 11, 136.15; IV 1, 143.10; XI 6, 222.9; XI 6, 223.6; XIII 3, 229.13; Ερ II, 158.5

υπερκόσμιος

DN I 3, 111.8; I 4, 112.13; II 4, 128.5; IV 1, 144.11; IV 16, 161.7; V7, 185.17; V 8, 186.8; Ερ IX, 199.4

IV 28, 174.14; IV 28, 174.15; IV 28, 174.18; IV 28, 174.22; IV 28, 175.1; IV 28, 175.2; IV 28, 175.3

υπεράγαθος

DN I 5, 117.6; II 3, 125.14; II 4, 126.16; III 1, 138.3; IV 2, 145.11; XI 6. 223.6; Ερ II, 158.5

υπεράγνωστος

DNI4, 115.13; I 5, 116.11; 114, 126.9

136.9; II 3, 125.15; II 3, 125.19; II 4, 126.15; II 4, 126.15; II 4, 128.3; II5, 128. 10; II5, 128.11; II 5, 128.8; 116.130.6; 117,131.8; IV 10, 155.4; IV13, 159.14; IV 18, 162.9; IV 19, 163.23; IV 20, 166.14; IV 3, 146.12; IV 7, 151.5; IV 7, 152.12; V 1, 180.10; V 1, 180.10; V 4, 182.19; V 8, 186.5; V 8, 187.12; V 8, 187.8; V 8, 188.5; V 8, 188.9; V 8, 188.9; VII 4, 199.3; VIII 3, 201.21; VIII6, 204.2; IX 4,209.12; IX 4, 209.9; IX 8, 213.3; XI 6, 222.15; XI 6, 222.2; XI 6, 222.8; XI 6, 223.13; XIII 3, 228.11; XIII 3, 228.15; XIII 3, 229.10; XIII 3, 229.13; XIII 3, 229.3; Ερ I, 157.3; III, 159.5; IV, 160.7.9-10; V, 162.5; IX, 194.8; 195.1; 199.13; 200.1

υπερουσιότης

DN I 1, 108.9; I 5, 117.5; II 4, 126.14; Ερ IV, 160.9

υπεροχή

DNI7, 131.13; IV 4, 147.7; VII 2, 196.9; VII 2, 196.12; VII 3,

υπερουράνιος

DN I 3, 111.4; I 4, 115.3; I 4, 115.15; I 6, 119.7; II 4, 128.6; II 8, 132.7; IV 5, 149.11; VI 2, 191.11; VIII 1, 200.9

ὑπερούσιος

DN I 1, 108.7; I 1, 108.9; I 1, 109.11; II 1, 109.11; II 1, 109.13; II 1, 109.13; I 2, 110.12; I 2, 110.2; I 2, 110.6; I 3, 112.3; I 4, 113.1; I 4, 113.11; I 4, 115.14; I 4, 115.9; I 5, 116.5; I 5, 116.8; I 5, 117.4; I 6, 119.7; II 10, 134.13; II 10, 135.1; II 10, 135.1; II 10, 135.5; II 10, 135.8; II 10, 135.8; II 11, 136.1; II 11, 136.16; II 11, 136.6; II 11,

υπερπλήροτης

DN IX 2, 208.14

υπέρσοφος

DN II 3, 125.15; VII 2, 195.10; VII 2, 196.3; VIII 1, 200.3; Ep VII, 170.7; IX, 201.7

υπερτελής

DN II 10, 134.11; IV 10, 155.5; VII 2, 196.10; XIII 1, 226.11

ὑπερύπαρξίς

DN I 5, 117.6

υπερφανής

DN I 4, 115.2; I 5, 116.12

υπερφυής

DN I 4, 112.12; I 4, 114.5; I 5, 117.2; II 9, 133.11; II 9, 133.14; II 10, 135.1; II 10, 135.4; II 10, 135.7; II 11, 136.18; III 2, 139.18; III 3, 142.14; IV 7, 151.18; VII 1,

198.2; IX 2, 208.16; XII, 219.24; XII 2, 224.11; XII 4, 225.16; XIII 2, 227.6; Ep IX, 202.10; 205.2

υπεροχικός

DN II 3, 125.16; IV 3, 146.9; Ep I, 156.5; IV, 161.5

υπεροχικώς

DN I 5, 117.10; II 8, 132.12; IV 7, 151.17; V 2, 181.12; V 10, 189.9; VIII, 194.16

υπερπλήρης

DN II 10, 134.16; II 10, 135.6; II 11, 136.11; VI 3, 193.2; VII 1, 193.8; IX 2, 208.11; IX 2, 208.14; XII 4, 225.14; XIII 1, 227.4; Ep IV, 160.10; IX, 204.9.13; 205.6

φύσις

DN I 4, 113.5; I 4, 113.10; I 4, 113.11; II 9, 133.9; II 10, 135.2; III 3, 142.13; IV 7, 151.18; IV 10, 154.12; IV 19, 163.11; IV 19, 163.18; IV 23, 170.12; IV 23, 170.13; IV 23, 170.17; IV 23, 170.20; IV 23, 171.8; IV 23, 171.10; IV 23, 171.13; IV 23, 171.21; IV 23, 172.1; IV 25, 173.6; IV 25, 173.9; IV 26, 173.10; IV 26, 173.11; IV 26, 173.12; IV 26, 173.13; IV 26, 173.14; IV 26, 173.15; IV 28, 174.17; IV 28, 174.18; IV 29, 175.9; IV 30, 175.16; IV 30, 175.17; IV 30, 176.2; IV 30, 176.3; IV 32, 177.8; IV 32, 178.2; IV 33, 178.13; V 4, 182.20; V 7, 185.12; V 8, 186.2; VI 2, 192.4; VI 2, 192.6; VI

193.10; XI5, 221.11; XI6,223.13;  
IV, 160.12; 161.2; VII, 167.10;  
168.4; 169.6.11; IX, 197.7; 199.12;  
203.5

υπερώνυμος

DN I 5, 116.5; I 7, 120.5; I 8,  
120.13; V 8, 187.12; XI 6, 222.2;  
XIII 3, 229.9

ὑπόστασις

DN I 4, 113.7; I 4, 113.7; I 5,  
117.15; II 11,137.12;II 11, 137.12;  
114,127.3; 114, 127.3; II5,128.10;  
II 5, 128.10; II 5, 128.13; II 5,  
128.13; IV 20, 165.2; IV 31,177.1;  
IV 31, 177.1; V 4, 182.20; V 4,  
182.20; V 4, 182.20; V 4, 182.20

φαντασία

DN I 5, 116.3; I 5, 117.9; IV 6,  
150.12; IV23, 171.18; VII 3,198.6

φιλοσοφία

DN II2, 125.1; III 3, 142.11; Ep  
VII, 166.15  
196.11;VII2, 196.12;VII2,196.21;  
VII 2, 197.2; Ep IX, 199.13

χρόνος

DN III 3, 142.4; IV 4, 146.21; IV  
4, 148.6; IV 21, 169.19; V 4,  
182.21; V4, 183.2; V5,183.13; V  
5, 183.14; V 10, 189.15; VIII 5,  
202.13; X 2, 215.9; X 2,215.10; X  
2, 215.12; X 3, 216.2; X 3, 216.7;  
X 3, 216.11; X 3, 216.14; X 3,  
216.20; X 3, 217.1; X 3,217.2; Ep  
VII, 168.3

2, 192.7; VI2, 192.8; VI2, 192.13;  
VII 1,194.12; VII 2, 197.16; VII3,  
197.19; VIII 5, 202.7; VIII 7,  
204.17; VIII 7, 204.20; VIII 9,  
206.10; IX 5, 210.18; X 3, 216.2;  
XI 2, 219.3; XI 6, 223.14; XIII 3,  
229.16

φως

DN I 5, 117.1; I 6, 118.12; II 1,  
123.14; II11, 135.13; II11, 136.19;  
II 2, 125.4; II 2, 125.4; II 4, 126.6;  
114,127.10; II4,127.14; II4,127.8;  
114, 128.2; II 7, 131.8; II 8, 133.2;  
IV 1, 144.2; IV 11, 156.18; IV 22,  
170.1; IV 24,172.17; IV 24, 172.18;  
IV 4, 147.13; IV 4, 147.17; IV 4,  
147.3; IV 4, 148.19; IV 4, 148.6;  
IV 4, 149.4; IV 5, 149.10; IV 5,  
149.12; IV 5, 149.13; IV5, 149.17;  
IV 6, 150.1; IV 6, 150.14; IV 6,  
150.9; IV 7,151.8; V8,187.19; VII  
1, 194.2; VII 2, 196.11; VII 2,

ψυχή

DN III 2, 140.8; IV 10, 154.12; IV  
11, 156.15; IV 11, 156.17; IV 11,  
156.9; IV 19,164.10; IV 2,145.11;  
IV 2, 145.17; IV 2, 145.18; IV 2,  
146.2; IV 27, 173.20; IV 30,  
175.18; IV30, 176.2; IV32, 178.1;  
IV 7, 153.1; IV 9, 153.17; V 7,  
185.14; V 8, 186.2; VI 2, 192.10;  
VIII 5, 202.19; IX 3, 209.4; IX 5,  
210.14; IX 5, 210.16; XIII 3, 230.2;  
Ep IX, 193.7; 198.8; 199.6

## ИНДЕКС НА СЪОТВЕТСТВИЕТО НА ПАГИНАЦИЯТА С PG t. III<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Настоящият индекс проследява съответствието в пагинацията на двете най-цитирани издания на гръцкия текст – на *B.Suchla* (номерацията на страниците и редовете на това издание се възпроизвежда в полето на българския превод) и на *B.Cordier* (от PG 3) – по колконки и буквени подразделения. Индексът е съставен от Иван Христов с помощта на информационната система за съчиненията на Пс.Дионисий Ареопагит, разработвана от него в сътрудничество с Руския християнски хуманитарен институт (Санкт Петербург).

<b><u>Suchla:</u></b>	<b><u>Cordier:</u></b>				
107,3	585 B	121,10	597 C	133,16	648 R
108,4	588 A	122,1	636 C	134,7	648 C
109,7	588 B	122,12	637 A	134,17	648 D
110,2	588 C	123,8	637 B	135,5	649 A
110,15	589 A	124,4	637 C	135,11	649 B
111,5	589 B	124,16	637 D	136,6	649 C
111,16	589 C	124,17	640 A	136,16	649 D
112,7	589 D	125,10	640 B	137,5	652 A
113,1	592 A	125,18	640 C	138,1	680 B
113,11	592 B	126,3	640 D	138,13	680 C
114,8	592 C	126,11	641 A	139,9	680 D
115,9	592 D	127,6	641 B	139,17	681 A
115,14	593 A	127,15	641 C	140,5	681B
116,3	593 B	128,8	641 D	140,16	681 C
116,15	593 C	128,16	644 A	141,6	681 D
117,11	593 D	129,10	644 B	141,12	684 A
118,2	596 A	130,1	644 C	142,1	684 B
118,14	596 B	130,12	644 D	142,12	684 C
119,6	596 C	130,15	645 A	143,7	684 D
120,2	596 D	131,12	645 B	143,9	693 B
120,5	597 A	132,6	645 C	144,7	693 C
120,15	597 B	132,17	645 D	144,12	696 A
145,9	696 C	133,5	648 A	144,19	696 B
145,20	696 D	164,18	717 B	183,3	817 D
146,6	697 A	165,3	717 C	183,12	820 A
		165,14	717 D	183,22	820 B

146,13	697 B	165,20	720 A	184,11	820 C
147,3	697 C	166,9	720 B	184,19	820 D
147,13	697 D	167,4	720 C	185,3	821 A
148,1	700 A	167,15	720 D	185,13	821B
148,13	700 B	167,22	721 A	185,24	821 C
149,3	700 C	168,10	721B	186,7	821 D
149,9	700 D	168,12	721 C	186,15	824 A
150,6	700 B	168,22	721 D	187,10	824 B
150,15	700 C	169,8	724 A	187,20	824 C
151,10	700 D	170,9	724 C	188,11	824 D
151,14	704 A	170,18	724 D	188,14	825 A
152,7	704 B	170,23	725 A	189,7	825 B
152,19	704 C	171,10	725 B	190,1	825 C
153,4	704 D	171,21	725 C	190,3	856 A
153,8	705 A	172,12	725 D	190,6	856 B
153,17	705 B	172,13	728 A	191,7	856 C
154,9	705 C	173,1	728 B	191,15	856 D
154,19	705 D	173,10	728 C	192,6	857 A
155,3	708 A	173,17	728 D	192,15	857 B
156,2	708 C	174,4	729 A	193,4	857 C
156,13	708 D	174,15	729 B	193,5	865 B
156,20	709 A	175,5	729 C	194,2	865 C
157,9	709 B	175,14	732 A	194,12	865 D
158,1	709 C	176,7	732 B	194,14	868 A
158,12	709 D	176,16	732 C	195,3	868 B
158,19	712 A	177,8	732 D	195,14	868 C
159,11	712 B	177,17	733 A	196,4	868 D
160,1	712 C	178,5	733 B	196,8	869 A
160,12	712 D	178,16	733 C	196,19	869 B
160,14	713 A	179,2	733 D	197,9	869 C
161,3	713 B	179,6	736 A	197,20	869 D
161,8	713 C	179,18	736 B	198,1	872 A
162,1	713 D	180,8	816 B	198,13	872 B
162,7	716 A	181,7	816 C	198,21	872 C
163,4	716 B	181,18	816 D	199,8	872 D



163,11	716 C	181,19	817 A	199,16	873 A
163,22	716 D	182,5	817 B	200,3	889 B
164,6	717 A	182,16	817 C	200,4	889 C
201,1	889 D	219,8	949 D	165,1	1077 B
201,8	892 A	219,13	952 A	165,5	1077 C
201,17	892 B	219,24	952 B	165,12	1080 A
202,3	892 C	220,6	952 C	166,9	1080 B
202,11	892 D	220,15	952 D	167,5	1080 C
202,18	893 A	220,20	953 A	168,3	1080 D
203,5	893 B	221,9	953 B	168,8	1081 A
203,16	893 C	221,16	953 C	169,5	1081 B
204,3	893 D	222,8	953 D	169,14	1081 C
204,7	896 A	222,14	956 A	171,1	1084 A
204,18	896 B	223,7	956 B	171,3	1084 B
205,4	896 C	224,1	969 A	171,6	1085 A
205,16	896 D	224,4	969 B	172,4	1085 B
205,21	897 A	224,13	969 C	173,2	1085 C
206,11	897 B	225,8	969 D	173,14	1085 D
207,1	897 C	225,10	972 A	174,5	1088 A
207,6	909 B	225,16	972 B	175,3	1088 B
208,8	909 C	226,6	977 B	175,13	1088 C
208,18	912 A	227,4	977 C	176,9	1088 D
209,5	912 B	227,12	977 D	176,14	1089 A
209,14	912 C	227,13	980 A	177,11	1089 B
210,7	912 D	228,3	980 B	178,10	1089 C
210,13	913 A	228,14	980 C	179,7	1089 D
211,4	913 B	229,3	980 D	180,1	1092 A
211,13	913 C	229,8	981 A	180,9	1092 B
212,3	913 D	230,1	981 B	181,1	1092 C
212,7	916 A	230,6	981 C	181,12	1092 D
212,16	916 B	230,16	981 D	182,4	1093 A
213,7	916 C	230,22	984 A	183,3	1093 B
213,17	916 D	157,4	1065 B	183,11	1093 C
213,21	917 A	156,1	1065 A	184,7	1093 D
214,9	936 D	158,1	1068 A	185,1	1096 A

214,14	937 A	159,1	1069 B	185,11	1096 B
215,8	937 B	160,1	1072 A	186,8	1096 C
215,19	937 C	160,8	1072 B	187,4	1096 D
216,9	937 D	161,7	1072 C	187,8	1097 A
216,15	940 A	162,1	1073 A	188,4	1097 B
217,5	948 D	163,1	1073 B	188,12	1097 C
217,9	949 A	163,2	1076 A	189,10	1097 D
218,11	949 B	164,1	1077 A	190,3	1100 A
218,18	949 C	164,10	1077 B	190,14	1100 B
191,8	1100 C	198,11	1108 B	205,8	1112 D
191,18	1100 D	199,5	1108 C	206,2	1113 A
193,1	1104 A	200,4	1108 D	206,8	1113 B
193,3	1104 B	200,9	1109 A	207,6	1113 C
194,2	1104 C	201,7	1109 B	208,1	1117 A
194,11	1105 A	202,5	1109 C	208,9	1117 B
195,8	1105 B	203,2	1109 D	209,6	1117 C
196,9	1105 C	203,7	1112 A	209,11	1120 A
197,9	1105 D	204,3	1112 B		
197,15	1108 A	204,10	1112 C		

## ИНДЕКС НА СЪОТВЕТСТВИЯТА С ГРЪЦКИЯ КОМЕНТАР В PG t. IV<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Настоящият индекс е в улеснение на онези, които изучават текста на "Божията имена" паралелно с гръцкия коментар, свързан с името на Максим Исповедник. В лявата колонка се посочва страницата и редът на коментираното място по изданието на Suchla, а в дясната – колонката и редът по PG 4, откъдето започва коментарът. Списъкът на съответствията е съставен от Иван Христов с помощта на информационната система за съчиненията на Пс.Дионисий Ареопагит, която той разработва в сътрудничество с Руския християнски хуманитарен институт (Санкт Петербург).

<b><u>DN:</u></b>	<b><u>Scholia:</u></b>				
		112,4	193,22	116,5	201,40
107,1	185,5	112,9	193,27	116,7	201,44
107,3	185,16	112,11	193,30	116,9	201,47
108,1	185,21	112,13	193,44	116,10	201,49
108,6	185,30	113,1	196,17	116,14	204,18
108,9	185,33	113,2	196,23	116,15	204,36
109,1	188,12	113,4	196,28	117,2	204,40
109,3	188,22	113,7	196,35	117,4	204,45
109,4	188,37	113,9	196,48	117,8	205,5
109,5	188,40	113,12	196,51	117,12	205,16
109,7	189,4	113,13	197,4	117,16	208,10
109,13	189,20	114,2	197,16	118,15	208,20
110,5	189,38	114,6	197,29	119,3	208,29
110,9	189,50	114,7	197,33	119,5	208,31
110,11	192,4	114,9	197,40	119,10	208,41
110,12	192,6	115,3	197,52	119,12	208,44
110,15	192,10	115,7	200,4	119,13	208,47
110,16	192,16	115,9	200,10	120,2	209,1
111,4	192,26	115,11	200,16	120,5	209,20
111,5	192,33	115,13	200,35	120,11	209,23
111,10	192,39	115,16	201,3	121,1	209,33
111,14	192,42	116,3	201,8	121,3	209,34
111,17	193,1	116,4	201,35	121,7	209,36
121,8	209,38	130,5	221,43	141,14	237,26
121,10	209,42	130,13	224,8	142,8	237,32
122,1	209,49	130,11	224,21	142,10	237,33

122,2	212,14	131,3	224,24	142,12	237,35
122,3	212,16	131,4	224,26	142,15	237,40
122,7	212,19	131,5	224,35	143,1	237,45
122,8	212,29	131,8	224,38	143,3	237,47
122,11	212,31	132,1	224,51	143,8	237,49
123,3	212,34	132,14	225,26	143,9	237,52
123,1	212,42	133,1	225,32	143,10	237,53
123,5	212,43	133,5	225,42	143,12	240,4
122,3	212,46	133,13	228,8	144,1	240,7
123,9	212,47	134,7	228,37	144,6	240,27
123,16	212,50	134,14	229,8	144,8	241,1
124,1	212,51	134,15	229,10	144,11	241,2
124,6	213,5	134,16	229,23	144,13	241,4
124,7	213,6	135,2	229,27	144,18	241,11
124,9	213,32	135,5	229,34	145,2	241,38
124,16	213,36	135,11	229,43	145,4	241,41
125,2	213,42	135,16	229,47	145,8	241,50
125,9	213,51	136,6	232,12	145,10	244,1
125,10	213,53	136,18	232,18	145,14	244,7
125,15	216,1	137,1	232,23	145,17	244,12
125,19	216,9	137,7	233,7	145,18	244,13
125,21	216,16	138,2	233,18	145,20	244,16
126,2	216,28	138,7	233,20	146,4	244,24
126,8	216,31	138,13	233,24	146,6	244,33
126,9	216,33	139,1	233,28	146,10	244,40
126,10	216,37	139,7	233,32	146,13	244,45
126,17	216,42	139,14	233,33	146,19	245,19
127,1	216,48	139,17	233,50	147,1	245,29
127,4	220,3	140,2	236,1	147,5	245,30
128,3	220,28	140,4	236,2	147,8	245,45
128,5	220,40	140,6	236,7	147,10	245,50
128,10	220,49	140,7	236,12	147,12	248,3
128,14	221,1	140,14	236,16	148,3	248,25
129,2	221,30	140,17	236,19	148,5	248,46
129,8	221,34	140,18	236,21	148,6	248,51

129,12	221,36	141,6	236,29	148,9	249,6
129,15	221,38	141,8	236,34	148,15	249,8
129,16	221,40	141,10	236,35	149,2	249,31
149,5	249,36	158,3	265,14	167,16	281,54
149,14	249,42	158,8	265,15	168,4	284,40
149,18	249,45	158,11	265,17	168,5	284,44
150,2	249,49	158,14	265,19	168,9	284,46
150,8	252,14	158,15	265,21	168,17	285,8
150,9	252,16	158,19	265,24	168,22	285,13
150,11	252,19	159,6	265,26	169,1	285,16
150,12	252,21	159,9	265,28	169,3	285,30
150,15	252,23	159,14	265,29	169,6	285,32
151,15	252,33	160,1	265,31	169,9	285,33
151,19	252,47	155,8	265,43	169,16	288,3
152,4	253,12	160,3	268,5	169,19	288,5
152,10	253,32	160,8	268,8	169,20	288,7
152,14	256,4	160,9	268,19	169,21	288,10
152,22	256,32	161,1	268,29	169,22	288,16
153,4	257,7	161,6	269,8	170,6	288,19
153,10	257,12	161,15	269,28	170,8	288,33
153,17	257,20	161,16	269,31	170,12	288,40
154,7	257,35	162,7	272,1	170,18	288,42
153,1	257,48	162,9	272,46	170,19	288,45
154,10	260,4	162,13	272,50	170,20	288,47
154,14	260,6	163,2	272,56	170,24	289,39
154,17	260,25	163,9	273,24	171,2	289,41
155,1	260,28	163,17	273,27	171,4	289,48
155,4	260,41	163,11	273,32	171,5	289,50
155,9	261,5	164,4	276,1	171,7	292,4
155,17	261,12	164,11	276,43	171,9	292,8
155,20	261,24	164,17	276,45	171,13	292,12
156,1	261,27	164,19	276,49	171,14	292,14
156,7	261,33	164,20	277,5	171,18	292,17
156,13	261,36	164,22	277,17	171,19	292,32
156,17	264,1	165,8	277,19	171,20	292,46

156,20	264,18	165,13	277,24	172,1	292,50
157,3	264,22	165,18	277,47	172,4	292,51
157,9	264,23	166,1	280,4	172,10	293,13
157,5	264,25	166,6	280,15	172,14	293,40
157,10	264,28	166,7	280,20	172,19	296,7
157,11	264,42	166,16	280,30	173,1	296,14
157,10	265,6	167,3	281,30	173,10	296,22
157,16	265,8	167,7	281,34	173,11	297,8
57,19	265,10	167,13	281,41	173,10	297,10
173,17	297,22	181,19	312,16	189,17	336,10
173,20	297,26	182,1	312,28	190,10	336,20
174,1	297,34	182,4	313,8	191,4	336,23
174,2	297,37	182,8	313,21	191,6	337,1
174,7	297,38	182,18	313,28	191,15	337,16
174,18	300,29	183,7	316,24	192,2	337,36
175,5	301,1	183,8	316,39	192,4	337,40
175,7	301,13	183,18	316,46	192,9	337,42
175,10	301,16	184,2	317,41	192,12	340,4
175,11	301,20	184,8	320,4	192,16	340,9
175,12	301,28	184,12	320,11	193,7	340,26
175,13	301,34	184,18	320,15	193,10	340,45
175,16	301,39	184,20	321,15	193,14	340,51
176,3	301,51	185,1	321,28	194,5	341,41
176,6	304,17	185,4	321,33	194,8	341,48
176,9	304,24	185,5	321,37	194,10	344,1
176,10	304,42	185,12	321,40	194,16	344,16
176,13	304,49	185,18	324,3	195,3	344,40
177,4	305,5	185,24	324,49	195,4	345,8
177,5	305,8	186,1	325,11	195,3	345,19
177,10	305,15	186,6	325,14	195,12	348,1
177,11	305,27	186,8	325,15	195,19	348,10
177,20	305,34	186,15	325,26	196,9	348,17
178,3	305,43	186,16	325,30	196,15	348,20
178,8	305,45	187,4	325,34	196,19	348,45
178,9	305,49	187,5	325,40	196,21	348,47

178,11	305,51	187,13	328,41	197,1	349,9
178,12	308,18	187,17	328,49	197,7	349,11
178,14	308,22	188,5	329,13	197,10	349,18
178,21	308,24	188,6	329,47	197,14	349,20
179,5	308,29	188,12	332,4	197,17	349,41
179,12	308,33	188,18	332,22	197,19	352,18
179,19	308,39	189,2	332,26	197,21	352,20
180,9	308,45	189,3	332,32	198,4	352,37
180,12	308,52	189,5	332,41	198,6	352,51
181,1	309,3	189,8	332,47	198,13	353,5
181,2	309,13	189,9	333,17	198,16	353,8
181,5	309,22	189,10	333,23	198,21	353,13
181,7	309,39	189,12	333,30	199,3	353,28
181,10	309,41	189,13	333,51	199,8	353,32
181,14	312,1	189,15	336,3	199,9	356,19
199,11	356,21	209,14	372,37	218,11	393,13
199,21	356,22	210,1	373,6	218,12	393,15
200,3	356,26	210,2	373,40	218,15	393,17
200,9	356,28	210,3	373,45	218,20	393,20
201,3	356,34	210,5	373,53	218,21	393,23
201,11	356,42	210,7	376,19	219,1	393,29
201,20	357,15	210,14	376,23	219,5	393,43
202,4	357,56	210,15	376,27	219,10	396,12
202,10	360,6	211,1	376,31	219,12	396,18
202,12	360,12	211,2	376,35	219,16	396,21
202,15	360,30	211,10	376,42	219,18	396,29
202,20	360,34	211,13	377,5	219,24	396,37
202,22	360,37	211,17	377,17	219,25	397,1
203,4	360,39	211,19	377,32	220,2	397,4
203,5	360,42	212,1	377,49	220,4	397,10
203,12	361,4	212,7	380,17	220,10	397,13
203,15	361,47	212,14	380,42	220,12	397,15
204,5	361,56	212,16	380,43	220,14	397,21
204,12	364,7	213,7	381,8	220,18	397,23
204,15	364,27	213,9	381,15	220,20	397,29

205,8	364,28	213,10	381,50	220,23	397,40
205,1	364,31	213,15	384,1	221,2	397,46
205,8	365,3	213,16	384,5	221,5	400,5
205,9	365,9	213,19	384,11	221,6	400,11
205,12	365,30	214,3	384,22	221,7	400,18
205,14	365,33	214,5	384,27	221,11	400,21
205,18	365,37	214,7	384,42	221,13	400,24
205,20	365,42	214,9	385,2	221,20	400,30
206,3	365,48	215,14	385,18	222,5	400,51
206,6	368,12	215,20	385,22	222,11	401,1
206,7	368,14	216,3	385,38	222,12	401,3
206,16	368,16	216,11	388,19	222,17	401,5
206,19	368,17	216,13	388,22	223,2	401,45
206,21	368,19	216,14	388,29	223,5	401,47
207,1	368,49	216,16	388,34	223,10	401,52
207,8	368,55	217,5	389,39	222,16	404,3
207,10	369,15	217,8	389,42	224,7	404,21
208,8	369,21	217,9	392,1	224,13	404,25
208,15	369,51	217,10	392,8	225,4	404,27
209,2	372,9	218,4	392,14	225,9	404,30
209,3	372,17	218,8	393,1	225,20	404,45
225,15	404,47	160,11	532,48	176,8	548,28
225,20	405,5	161,7	533,3	176,11	548,32
226,3	405,34	161,5	533,7	176,12	548,36
226,9	405,38	161,8	533,24	177,6	548,41
227,6	405,48	161,9	536,1	177,11	548,43
227,8	408,3	162,5	536,14	178,4	548,48
227,11	408,18	164,5	536,22	178,7	548,50
227,13	408,41	164,10	536,44	178,10	549,1
227,18	409,9	165,2	536,47	179,1	549,5
227,19	409,17	165,7	537,3	179,3	549,8
228,1	409,23	166,7	537,6	179,4	549,10
228,3	409,29	166,11	537,11	179,11	549,15
228,5	409,34	166,14	537,15	180,4	549,21
228,7	409,42	167,4	537,29	180,11	549,23



228,12	409,45	167,9	537,50	180,15	549,25
227,11	412,3	167,10	540,24	181,7	549,30
229,2	412,42	168,2	540,32	181,10	549,34
229,6	412,49	168,3	540,42	181,11	549,37
229,8	413,1	168,5	540,49	182,7	549,39
229,13	413,15	168,14	541,28	182,9	549,44
229,16	413,32	168,15	541,29	183,4	549,49
230,2	416,1	169,3	541,35	183,5	549,50
230,7	416,3	169,4	541,40	183,11	549,52
230,15	416,8	171,2	544,31	183,13	552,6
231,2	416,12	171,5	544,42	184,3	552,11
231,4	416,16	171,8	544,48	184,5	552,13
231,8	416,19	171,13	544,52	184,10	552,20
<b><u>Ep:</u></b>	<b><u>Scholia:</u></b>	172,8	545,1	185,3	552,25
156,2	528,2	172,10	545,7	185,7	552,27
156,5	528,14	173,6	545,10	185,12	552,35
157,1	529,1	173,11	545,15	186,1	552,38
157,2	529,11	174,1	545,19	186,8	552,40
158,3	529,16	174,4	545,23	186,14	552,42
158,4	529,35	174,5	545,26	187,1	553,3
158,9	529,46	174,7	545,32	187,8	553,13
159,3	532,4	174,9	545,43	187,9	553,16
159,6	532,14	175,4	545,48	187,12	553,21
160,3	532,19	175,11	548,5	187,14	553,25
160,4	532,23	175,14	548,12	188,2	553,28
160,5	532,32	176,6	548,18	188,7	553,32
160,8	532,42	176,7	548,23	188,9	553,35
188,12	553,43	197,1	561,36	202,5	569,50
189,2	556,8	197,10	561,45	202,9	572,1
189,5	556,22	197,11	564,20	202,10	572,5
189,10	556,40	197,13	564,29	202,12	572,8
189,13	556,43	198,1	564,35	203,7	572,24
190,3	556,48	197,5	564,46	203,9	572,27
190,10	557,3	198,2	564,49	203,13	572,33
190,15	557,5	198,4	565,1	203,14	572,35

191,2	557,9	198,6	565,6	204,4	572,41
191,5	557,19	198,8	565,33	204,5	572,43
191,12	557,30	198,12	565,43	204,6	572,46
191,14	557,32	198,13	565,53	204,9	572,50
191,17	557,34	199,1	568,5	205,3	572,53
192,1	557,36	199,2	568,12	205,5	573,1
193,2	557,40	199,6	568,43	205,9	573,3
193,4	557,44	199,10	569,1	206,1	573,6
193,7	557,46	199,12	569,5	206,4	573,9
194,1	557,51	200,6	569,10	206,8	573,12
194,7	560,3	200,7	569,17	207,4	573,14
194,9	560,7	200,8	569,25	208,2	573,19
194,14	560,20	201,1	569,27	208,10	573,51
195,2	560,27	201,12	569,30	209,3	576,1
195,8	561,11	201,13	569,32	209,8	576,6
196,1	561,14	202,2	569,34	209,11	576,16

## ОТПРАВНА БИБЛИОГРАФИЯ

*Аартсен, Ян А.* Тома от Аквино и Corpus Dionysiacum (Прологът на неговия коментар към De divinis nominibus). - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 153-161.

*Аееринцев, С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1977.

*Лверинцев, С. С.* На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья. - В: Восток-Запад. Москва, 1985, с. 5-20.

*Аверинцев, С. С.* Эволюция философской мысли. - В: Культура Византии IV - первая половина VII в. Москва, 1988, с. 42-77. *Аеергинцев, С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в I эпоху перехода от античности к средневековью. - В: Из истории культуры Средних веков и Возрождения. Москва, 1976, с. 17-64. *Бояджиев, Ц.* Проблемът за светлината в коментара на св. Тома от Аквино към „За имената божии“ на Дионисий. - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 198-210.

*Бриллиантов, А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. Санкт-Петербург, 1898.

*Георгиев, О.* Lectio IV. De lumine intelligibili. - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 232-239.

*Цанелиа, С. И.* К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита. - Византийский временник. Т. VIII. Москва-Ленинград, 1956, с. 377-384.

*Ценкова, Л.* Ерос, по-божественият (За „небесната страст“ у Псевдо-Дионисий Ареопагит). - Философски преглед. Год. П. 1992/2, с. 15-27.

*Дионисий Ареопагит,* О божественных именах. О мистическом богословии. Издание второе, подготовлено Г. М. Прохоровым. Глаголь. Санкт-Петербург, 1995.

*Зумбадзе, Д.* Дионисий Ареопагит и Данте Алигьери. - „Мацне“ (серия философии, психологии, экономики и права). Тбилиси, 1972, №4.

*Капривев, Г.* Бележки по коментара на Тома от Аквино към „За имената Божии“ на Дионисий Псевдо-Ареопагит, книга IV, лекция 1. - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 162-174.

*Капривев, Г.* Учението на Псевдо-Дионисий Ареопагит за йерархията и културата на средновековна Западна Европа. - Философски преглед. Год. I. 1991/4, с. 31 - 50. *Карсавин, Л. П.* Св. отцы и учителя церкви (раскрытие православия в их творениях). YMCA-PRESS, Paris, 1926. *Куплетский, М. А.* Неоплатонизм и христианство. Вып. I. Казань, 1881.

*Лосев, А. Ф.* Эстетика Возрождения. Москва, 1978. *Лосский, В. Н.* Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. Seminarium Kondakovianum, III, Прага, 1929. *Лосский, Вл.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. - Богословские труды. Сб. 8. Москва, 1972. *Лосский, Вл.* Догматическое богословие. - В: Богословские труды. Сб. 8, изд. Московской патриархии. Москва, 1972, с. 129-183.

*Майендорф, Й.* Византийско богословие, София, 1995. *Махарадзе, М.* Грузинский неоплатонизм и теория идентичности Нуцубидзе - Хонигмана. - Чорохи. Батуми, 1983, № 6, с. 81-89.

*Мепендорф, И.* Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985.

Нуцубидзе, Ш. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.

Прохоров, Г. М. Сочинения Дионисия Ареопагита в славянской рукописной традиции (коди-ко логические наблюдения). - В: Русская и армянская средневековые литературы. Ленинград, 1982.

Псевдо-Дионисий Ареопагит. - В: Цоневски, И. К. Патрология. София, 1986, с. 433-439.

Скворцов, К. И. Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопагита. Киев, 1871. Смирнов, И. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита. - Православное образование. Москва, 1872.

Тахо-Годи, А. А. Гимнографические и энкомиастические тенденции в позднеантичной прозе. - В: Dzetemata (Вопросы классической филологии VIII). Москва, 1984, с. 180-197. Тварадзе, Р. А. К вопросу об отношении Давида Непобедимого и Псевдо-Дионисия Ареопагиту. - В: Философия Давида Непобедимого. Москва, 1984, с. 222-226.

Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. „Мартис“, 1993.

Успенский, Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. Санкт-Петербург, 1891.

Флоровский, Г. Ф. Восточные отцы V-VIII веков. Париж, 1933 - Москва, 1992.

Флоровский, Г. Ф. *Corpus Areopagiticum*. - Из чтений в Православном Богословском институте в Париже. Париж, 1933 (преп. в Дионисий Ареопагит, О небесной иерархии. „Глаголь“, изд.РХГИ, СПб 1997

Хенчел, Фр. За мисловните образци, конотациите и импликациите. Към „За причинността на Красивото с оглед различията на причините“ (Тома от Аквино, Коментар към книгата на блажения Дионисий „За имената божии“, гл.IV, л.6). - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 247-262.

Хорис, У. OPERATIO CONTEMPLATIONIS - Движението на привидно неподвижното в прочита на Тома на Liber beati Dionysii "De divinis nominibus" (cap.IV, lect.7). - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 263-281.

Христов, И. 'Υπεροχική εἰδοποίησις и μη ον в DNIV3, 697A и тяхното интерпретиране в коментарите на Йоан Скитополски и Тома Аквински. - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 175-197.

Шнеер, А. CAUSALITAT LUMINIS. Учението за „lumen mtelligibile“ в коментара на Тома към Liber beati Dionysii De divinis nominibus (гл.IV, лекц.4). - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 211-230.

Янакиев, К. „Благото“ - име на Бога като „Причина“ или име на Бога като „Енергия“. Към лекция 8, гл.IV на Коментара на Тома от Аквино към „За имената Божии“. - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 282-190.

Aertsen, A.E. Über das Schöne (cap.IV, lect.5). - in: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 97-103.

Aertsen, J.A. Thomas von Aquin und das Corpus Dionysiacum (das Prooemium seinäs Kommentars zu De divinis nominibus). - In: Archiv für mittelalterliche

Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 11-19.

*Anderegg, I.*, La originalidad del comentario de Santo Tomas al De divinis nominibus de Dionisio Areopagita. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 439-455.

*Andia, Y. de*, Denys l'Areopagite ä Paris. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 13-15.

*Andia, Y. de*, Philosophie et union mystique chez le Pseudo-Denys l'Areopagite. - In: Sophies maïeures. "Chercheurs de sagesse". Hommage ä Jean Pepin. (Collection des etudes augustiniennes. Serie Antiquite. 131), Paris 1992, 511-531.

*Andia, Y. de*, Transfiguration et theologie negative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Areopagite. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 293-238.

*Andia, Y. de*. Henosis. L'union ä dieu chez Denys l'Areopagite. Leiden/New York/Köln : Brill. 1996. *Амон, Р.* Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris, 1921.

*Battisti, G* Strutture e figure retoriche nel „De coelesti hierarchia" dello Pseudo-Dionigi. - Arch, di filosofia. Padova, 1983, N 1/3, 293-319.

*Beierwaltes, W.* Dionysios Arepagites - ein christlicher Proklos? -In: Piaton in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus. Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch (Hrsgg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, 71-100. *Beierwaltes, W.* Dionysius und Bonaventura. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 489-501. *Bellini, E.* Il misterio del autore, pref. in: Dionigi Areopagita. Tutte le opere. Milano, 1981, p. 7-17.

*Bernard, Ch.-A.* La triple forme du discours theologique dionysien au moyen age. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151.).- 1997, 503-515.

*Boiadjev, Tz.* Das Lichtproblem im Kommentar des heiligen Thomas von Aquin in Dionysius De divinis nominibus. - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 54-66.

*Bredow, Gerda von.* Platonismus im Mittelalter. Freiburg, 1972. *Breton, St.* Sens et portee de la theologie negative. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 629-643.

*Brom. B.* Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlichen Tradition bei Dionysius Areopagita (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte, 28). Göttingen, 1976

*Brom. B.* Sekundäre Textparteien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literaturkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen. Göttingen, 1975

*Brehier, E.* Histoire de la philosophie. T. I. - L'Antiquite et le Moyen Age. Paris, 1951.

*Bulhak, E.* Authenticite des oeuvres de Saint Denys l'Areopagite et sa reintegration sur le siege episcopal de Paris. Roma, 1938. *Christov, I.* 'Υπεροχική ειδοποιία and μη ον in DNIV 3, 697A and in the Commentaries by John of Scythopolis and Thomas of Aquino. - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 33-53.

*Cilento, V.* Pseudo-Dionigi Areopagita. - In: Dizionario letterario Bompiani. S. Autori. Vol. I. Milano, 1968.

*Corbiere, G.* Le christianisme et la fin de la philosophie antique. Paris, 1921.

*Corpus Dionysiacum.* Bd. I: De divinis nominibus. Hrsg. von Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien, Bd. 33); Bd. II: De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae. Hrsgg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien, Bd. 36). Walter de Gruyter, Berlin/New York 1990-91.

*Corsini, E.* Il trattato „De divinis nominibus" dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino, 1962. *Couloubaristis, L.* Le sens de la notion „demonstration" chez le Pseu-do-Denys. - Byzantische Zeitschrift, 1982, band 75, p. 317-335. *Courcelle, P.* Tradition neoplatonicienne et traditions chretiennes de la region de dissemblance. - In: Archives d'hist. doct. et litt, du Moyen Age (1957), p. 5-33.

*Daille, J.* De scriptis quae sub Dionisii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo. Genavae, 1666. *Danielou, J.* Platonisme et theologie mystique. Paris, 1953. *Delia Volpe, G.* La dottrina dello Areopagita e il suoi presupposti neoplatonici, Roma, 1941.

*Denys l'Areopagite.* Actes du Premier Congres International. Athenes, 1995.

*Devreesse, R.* Denys Γ Areopagite et Severe d' Antioche. - In: Archives d'histoire litteraire et doctrinale du moyen age, 4, 1929, p. 159-167.

*Douglas, J.* The Negative Theology of Dionysius Areopagite. - „Downside Review" 81 (1963), p. 115-124.

*Durantel, J.* Saint Thomas et le Pseudo-Denys. Paris, 1919.

*Engelhardt, J. G. V.* Dissertatio de Dionysio platonisante. Erlangen, 1821.

*Esbroeck, M. van.* Le triple preface syriaque de Phocas. - In: Denys Γ Areopagite et sa posterite en orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 167-186.

*Froehlich, K.* Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century. - In: *Pseudo-Dionysius. The Complete Works.* Paulist Press, New York, 1987, 33-46

*Gandillac, M. de.* La figure de Denys chez le Cusain. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et en Occident. Actes du colloque, Paris, 21-24 septembre 1994.

*Gandillac, M. de.* Le mythe dionysien. - Pref, trad, et notes des ouvres completes du Pseudo-Denys l'Areopagite. Paris, 1943.

*Georgiev, O.* Lectio IV. De lumine intelligibili. - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 89-96.

*Gersh S.* From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978.

*Goltz, H.* HTERA MESITEIA. Zur Theorie der hierarchischen Societät in Corpus Areopagiticum. Erlangen, 1974 („Oikonomia", bd. IV).

*Goris, W.* OPERATIO CONTEMPLATIONIS - Die Bewegung des angeblich Unbeweglichen in Thomas Lesung des Liber beati Dionysii "De divinis nominibus" (cap. IV, lect. 7). - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 119-138.

*Grabmann, M.* Mittelalterliches Geistesleben-Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. München, 1926.

*Habra, C.* The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies: Dionysius the Areopagite. - Eastern Churches Quarterly 12 (1958), p. 244-252.

*Hainthaler, Th.* Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys und ihrer Nachwirkung im 6. Jahrhundert. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 269-292.

*Hankey, W.J.* Dionysian hierarchy in Thomas Aquinas: tradition and transformation. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 405-438.

*Hathaway, R. F.* Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysius Writings. The Hague, 1969.

*Hauken, A.* Incarnation and Hierarchy. The Christ according to Pseudo-Dionysius. - Studia Patristica, 1984, vol. 15, pt. 1.

*Hausherr, I.* Les grands courants de la spiritualite Orientale. -Orientalia Christiana periodica, 1935, vol. 1.

*Hentschel, Fr.* Von Denkmustern, Konnotationen und Implikationen. Zu "De causalitate Pulchri quantum ad diversitate causatorum" (Thomas von Aquin, In librum Beati Dionysii De divinis nominibus, cap.IV, lect.6). - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 104-118.

*Honigmann, E.* Pierre l'Iberien et les ecrits du Pseudo-Denys l'Areopagite (Memoires de l'Academie Royale de Belgique). Bruxelles, 1952.

*Hornus, J. M.* Les recherches recentes sur le Pseudo-Denys l'Areopagite. - In: Revue d'histoire et de philosophie religieuse 35 (1955), p. 404-408.

*Huot de Longchamp, M.* Le Pseudo-Denys en defense de l'Orthodoxie contemplative de Saint Jean de la Croix, selon Jose de Jesus Maria Quiroga dans son Apologie mystique. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151.).- 1997,619-628.

*Irigoin, J.* Les manuscrites grecs de Denys l'Areopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'abbaye royale de Saint-Denis en France. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 19-29.

*Ivanka, E. von.* „Teilhabe“, „Hervorgang“ und „Hierarchie“ bei Pseudo-Dionysius und bei Proclus (Der „Neoplatonismus des Ps-Dionysios). - Actes du XI<sup>eme</sup> congres international de philosophie, Bruxelles, 1953, vol. XII.

*Ivanka, E. von.* But et date de la composition du „Corpus Areopagiticus“. - Actes du 6eme congres international d'etudes byzantines I, Paris, 1950.

*Ivanka, E. von.* Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964.

*Janakiev, K.* Das "Gute" - ein Name Gottes als "Ursache" oder ein Name Gottes als "Energie". Zu cap. IV lect.8 des Kommentars des Thomas von Aquin zu "De

divinis nominibus". - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 139-148.

*Jeck, U.R.* Philosophische Grundbegriffe des Ps.-Dionysius Areopagita in altarmenischer Version. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 201-223.

*Kalaitzidis, P.* Theologia. Discours sur dieu et science theologique chez Denys l'Areopagite et Thomas d'Aquin. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 457-487.

*Kapriev, G.* Bemerkungen über den Kommentar des Thomas von Aquin zu "De divinis nominibus" des Dionysius Pseudo-Areopagita, liber IV, lectio 1. - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 20-32.

*Koch, H.* Proclus als Quelle des Dionysios Areopagita in der Lehre vom Bösen. - Philologus, LV, 1895, p. 438-454.

*Koch, H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900.

*Kumada, Y.* Die Übersetzung des Corpus Dionysiacum ins Japanische. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 645-650.

*Leclercq, J.* Influence and noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages. - In: *Pseudo-Dionysius. The Complete Works.* Paulist Press, New York, 1987, 25-32.

*Leinkauf, Th.* Philologie, Mystik, Metaphysik. Aspekte der Rezeption des Dionysius Areopagita in der frühen Neuzeit. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 583-609.

*Lilla, S.* De pseudo-Dionysio Areopagita cum Clemente Alexandrino conspirante. - In: Latinitas. - Bd. 41 (1993), 284-287. *Lilla, S.* Osservazioni sul testo del De Divinis Nominibus dello Ps. Dionigi l'Areopagita. - In: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia. Serie III, v. X 1, Pisa, 1980, 125-202.

*Lilla, S.* Pseudo-Denys l'Areopagite, Porphyre et Damascius. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 117-152.

*Lilla, S.* Ricerche sulla tradizione manoscritta del De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. - ASNP 34 (1965), p. 296-386. *Lossky, VI.* La notion des „analogies" chez le Pseudo-Denys l'Areopagite. - Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age, V, 1930, p. 279-309.

*Louth, A.* St. Denys the Areopagite and the iconoclast controversy. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 329-339.

*Meyendorff, J.* Initiation à la theologie byzantine. L'histoire et la doctrine. Paris, 1975.

*Meyendorff, J.* Notes sur l'influence dionysienne en Orient. - Studia patristica, II, Berlin, 1957, p. 547-552.



*Michel, A.* L'evidence ineffable de Denys l'Areopagite à Vico, en passant par saint Anselme. - In: *Dire l'evidence (Philosophie et rhetorique antiques)*. Textes remis par Carlos Lery et Laurent Pernot. Paris/Montreal: L'Harmattan. (Cahiers de philosophie de l'Universite de Paris XII - Val de Marne. 2). - 1997, 391-401.

*Moutsopoulos, E.* Denys l'Areopagite d'Athenes à Paris-Saint-Denis. In: *Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident*. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 9-11.

*Müller, H. F.* Dionysios, Proclus, Plotinus. Baumeiers Beiträge, XX, 3-4, Münster, 1918.

*Muniz, Rodriguez, V.* Significando de los nombres de Dios en el Corpus dionysiacum, 1975.

*Nadal, J.* Denys l'Areopagite dans les traites de Gregoire d'Akandynos. In: *Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident*. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel J de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 535-564.

*Nasta, M.* Quatre etats de la textualite dans l'histoire du Corpus dionysien. - In: *Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident*. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 31-65.

*Oho, S.* Der hierarchische Platonismus des Ps.-Dionysios Areopagites, Die Antike im Umbrich. List, München, 1974.

*O'Meara, D.* Eveques et philosophes-rois: philosophie politique neoplatonicienne chez le pseudo-Denys ?. - In: *Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident*. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 75-88.

*Paramelle, J.* Morceau egare du Corpus Dionysiacum ou Pseudo-pseudo-Denys ? Fragment grec d'une "Lettre à Tite" inconnue. - In: *Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident*. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 237-268.

*Pelikan, J.* The Odyssey of Dionysian Spirituality. - In: *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*. Paulist Press, New York, 1987, 11-24.

*Pépin, J.* Theologie cosmique et theologie chretienne. Paris, 1964.

*Pépin, J.* Univers dionysien et univers augustinien. Aspects de la dialectique. Paris, 1956.

*Pera, C.* Denys le mystique et la theomachia. - *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 25 (1936), p. 1-75.

*Pera, C. S.* Thomas Aquinas, in librum beati Dionysii „De divinis nominibus" expositio.

*Perczel, I.* Denys l'Areopagite et Symeon le Nouveau Theologien. - In: *Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident*. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite 151), Paris 1997, 341-357.

*Pseudo-Dionysius.* The Complete Works. Paulist Press, New York, 1987.

*Puech, H. Ch.* Letenebre mystique chez le Pseudo-Denys l'Areopagite et dans la tradition patristique. - *Etudes carmelitaines* XXIII/2 (1938), p. 33-53.

*Putnam, C.* Beauty in the Pseudo-Dionysius. Washington, 1960.

*Rand, E. K.* Founders of the Middle Ages. Oxford, 1928.

*Rigo, A.* Il Corpus pseudo-dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336-1341.-In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 519-534.

*Ritacco di Gayoso, G.L.* Autophyes agalma en De mystica theologia de Dionisio Areopagita. - In: Epimeleia. - Bd. 3 (1994), 181-194.

*Ritter, A.M.* Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps-Areopagita. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 565-579.

*Ritter, A.M.* Proclus christianizans? Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Areopagita. - In: Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede. Hrsg. von Manfred Wacht. Münster: Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung. (JbAC Ergänzungsbände. 22.). -1995, 169-181.

*Roques, R.* Dionysius Areopagita - In: RAC. Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Band 3. - 1957, 1075-1121. *Roques, R.* L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon Pseudo-Denys. Paris, 1954.

*Rorem, P.* Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984.

*Rorem, P.* The doctrinal concerns of the first Dionysian scholiast, John of Scythopolis. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 187-200. S. Dionysii Areopagitae opera omnia quae exstant. - Patrologiae cursus completus, ser. graeca (PG), t. 3 S. Maximi scholia in opera S. Dionysii, PG, t. 4. S. Thomae Aquinatis in librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio, ed. C. Pera, Turin-Rom, 1950

*Saffrey, H. D.* Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus. - In: Revues scientifiques philosophiques et theologiques 63(1979), 3-16

*Saffrey, H. D.* Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus. - Studia patristica, 9, Berlin, 1966, p. 98-195.

*Scazzoco, P.* Latheologia antinomica dello Pseudo-Dionigi. - Aevum 49 (1975), p. 1-35.

*Scazzoso, P.* Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita. Milan: Vita e Pensiero, 1967 *Scime, S.* Studi sul neoplatonismo, filosofia e theologianello Pseudo-Dionigi. Messina, 1953.

*Sheldon-Williams, J. P.* Henads and Angels, Proclus and the Pseudo-Dionysius. - Studia patristica XI, Berlin, 1972, 65-71.

*Sheldon-Williams, J. P.* The Pseudo-Dionysius. - In: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, 1970, p. 457-472.

*Shepens, P.* La liturgie de Denys, le Pseudo-Areopagite. - Eph. Lit., 63 (1949), p. 357-376.

*Siassos, L.* Des theophanies crees? Anciennes interpretations de la I lettre de Denys l'Areopagite. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 227-235.

*Siebert, O.* Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areopagita im systematischen Zusammenband dargestellt. Jena, 1894.

*Spearrit, P.* The Soul's Participation in God according to Pseudo-Dionysius. - „Downside Review“ 293 (1970), p. 378-392.

*Speer, A.* CAUSALITAT LUMINIS. Die Lehre von "lumen intelli-gibile" in Thomas Kommentar zum Liber beati Dionysii De divinis nominibus (cap.IV, lect.4). - In: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. Heft III, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia 1996, 67-88.

*Steel, C* Proclus et Denys: de l'existence du mal. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 89-116.

*Stefanon, E.* Les derniers essais d'identification du Pseudo-Denys l'Areopagite. - Echos d'Orient 35 (1932), p. 446-469.

*Stein, E.* Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius Areopagit und seine symbolische Theologie. München, 1979.

*Stiglmayr, J.* Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel. - Hist. Jahrb-Görresges 16 (1895), p. 253-273.

*Stiglmayr, J.* Der Sogenannte Dionysios Areopagites und Severus von Antiochien. - Scholastik 3 (1928), 1-27, 161-189.

*Suchla, B.R.* Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den Areopagitischen Traktaten in seiner philosophic - und theologiegeschichtlichen Bedeutung. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 155-165.

*Tatakis, B.* La philosophie byzantine, Paris, 1949.

*Thery, G.* Scot Eriugene introducteur de Denys. - The New Scholasticism 7 (1933), p. 91-108.

*Tomasic, T.* Negative Theology and Subjectivity. An Approach to the tradition of Pseudo-Dionysius. - International Philosophical Quarterly 9, 1969, p. 406-430.

*Tombeur, P.* Une double clef pour l'étude du Corpus Dionysiacum: les concordances greco-latine et latino-grecque realisées par le CETEDOC. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 67-72.

*Touwaide, A.* Dionysios Areopagites. - In: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Herausgegeben von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Altertum. Bd. III. Cl - Epi. Stuttgart & Weimar: Verlag J. B. Metzler. -1997, 647-648.

*Vanneste, J.* - Is The Mysticism of Ps.-Dionysius genuine? -International Philosophical Quarterly 3 (1963), p. 286-306.

*Vanneste, J.* La doctrine des trois voies dans la Theologie mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite. - Studiapatristica VIII, Berlin, 1966, p. 462-464.

*Vanneste, J.* La theologie mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite. - Studia patristica, V/3, Berlin, 1962, p. 401-415.

*Vanneste, J.* Le mystere de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Areopagite. Bruges, 1959.

*Völker, W.* Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden, 1958.

*Weber, E.H.* L'apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école. - In: Denys l'Areopagite et sa posterite en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994. Ed. Ysabel de Andia. (Collection des Etudes Augustiniennes. Serie Antiquite. 151), Paris 1997, 379-403.

*Weertz, H.* Die Gotteslehre des sog. Dionysius Ar. - TG 4 (1912), 637-659; 749-760.

*Wesche, K. P.* Christological Doctrine and Liturgical Interpretation I in Pseudo-Dionysius. - St. Vladimir's Theological Quarterly, 1989, vol. 33, p. 53-73.

*Wolfson, H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Cambridge, Mass, 1956.

*Yannares, Ch.* De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits areopagites et Martin Heidegger. Paris, 1971.

*Ysebaert, J.* Greek Baptismal Terminology. Its Origins and early Development. Nimwegen, 1962.

Шелдън-Уилямс  
**ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ\***

\* J. P. Sheldon-Williams. *The Pseudo-Dionysius. In: The later Greek and early medieval philosophy*, ed. A. H. Armstrong. Cambridge, 1970, p. 457–472. Превод от английски Йоана Сиракова.

Подобно на кападокийците Псевдо-Дионисий твърди, че не е новатор<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> *CH* (= *De caelesti hierarchia*), VI I (PG III 200 C 10-11). Използван е текстът на G. Heil (*Sources ehret.* 58, Paris, 1958), но с референции към колона и ред от PG, които са спазвани в това издание.

но предава традицията, която той представя като християнска. Всъщност тази традиция произлиза от християнски и езически извори. Единственият достоверен източник, който той назовава, е Светото писание (включително и някои апокрифни творби), като е явно задължен на кападокийците<sup>2</sup>

<sup>2</sup> По-специално Св. Григорий Нисийски.

и може би пряко на александрийците; езическите извори са прикрити било като част от „неписаната традиция“<sup>3</sup>,

<sup>3</sup> *Срв. EH* (= *De ecclesiastica hierarchia*), I 4 (PG 3. 376 B-C).

било под името на неговия учител „Иеротей“ – възможна фикция, създадена, за да се отдаде техният авторитет на някой, когото той представя като свързан с апостолите.

Като се изключи платонизмът, който Псевдо Дионисий наследява от християнските източници, езическият елемент показва непогрешима близост с късния неоплатонизъм, чийто най-известен представител е Прокъл, и най-отличителна черта е значимостта, отдавана на теургията, специален клон на *praxis*, който под нарастващата тежест на религиозното влияние над философските школи клонял към изключването на останалите клонове по същия начин, както теологията, специален клон на *theôria*, е била станала вече по подобни причини господстваща в тази област.

Теургията като всяка *praxis* се характеризирала с употребата на осезаеми предмети, но се занимавала не с тяхната същност, а с присъщата им сила, която те трябвало да приемат от *sympatheia*, която обвързва целия свят, сетивното с умопостижимото, и умопостижимото – с боговете, и чието управление е било следователно само действащо средство за призоваване на божествена и демонична подкрепа за практически цели. Макар че практиката на теургията е била проповядвана толкова отрано, колкото Ямблих, християнството е оставало дотогава незасегнато от тази страна на неоплатонизма, тъй като християните вече са били пригодили *praxis* по техен начин към практиката на добродетелите. Фактът, че те са притежавали библейския източник за въвеждането на някои предмети със свръхестествени качества за църковните причастия, е бил пренебрегван от ранните християнски философи. Псевдо-Дионисий все пак е вярвал в християнската теургия и това е ясно от езика, който той използва за това, че идеята е дошла у него от неоплатонизма. Възнесението на душата, което при

Св. Григорий е гностичен процес, основаващ се на възприемането на теофаниите първо в сетивния, а после и в мислимия свят, в Дионисиевата система е осигурено от ефикасността, първо, на обредите и церемониите на църковната йерархия, после от предписанията и действията на небесното.

Въпреки това, през един по-повърхностен поглед Дионисиевата теургия е по-тясно свързана с аналогията на Григорий, отколкото с езическата теургия. Доколкото *sympatheia*, на която последният се осланя, е била възприемана като природна сила, демоничната и божествената сила принадлежат естествено на осезаемите предмети, докато в свещените предмети на християнските церемонии те се намират поради светопричастна милост; те не са и сурогат за гносис, но го допълват и утвърждават. В трактата „За църковната йерархия” Псевдо-Дионисий по-малко се занимава с описанието на обредите, отколкото с тяхната *theōgia*, с отделянето на тяхното умопостижимо значение; и в трактата „За небесната йерархия” той определя степените на йерархията не само като предписания и действия, но също като „учения” (*epistēmai*), т.е. продължения на гносиса, който душата постига в църковната йерархия, посредством която той вероятно ще достигне до *agnōsia* (Григориевата *epignosis*) на трансцендентния Бог. От друга страна, тълкуването на *praxis* по-скоро в теургичен, отколкото в морален смисъл е оставило Псевдо-Дионисий, подобно на други късни неоплатонисти, без философски морал въобще. Теологията, която вече е погълнала останалото от *theōria*, не е била погълнала и *praxis* – факт, който Псевдо-Дионисий признава като нарича своята теургия символична теология.

Ако мистиката е най-отличителната черта, която Дионисиевото християнство дължи на неоплатонистите, най-важното е схващането за света, който по произход и по структура, на всяко ниво на своята структура и във всяка част, е единен и триединен. Теорията се връща към Плотин и вече е повлияла християнството във формулирането на доктрината за триединството и в по-широко приложение се появява при кападокийците. Но тук тя не е натрапчива, докато за Псевдо Дионисий, както и за останалите късни неоплатонисти, тя е основният принцип в тяхната система, отразена е във всеки детайл и постоянно организира цялото. Дали обектът е светът в неговата цялост, или Бог, или формите, или специфична форма, тя разкрива три аспекта, които са неотделими, но могат да бъдат разглеждани поотделно: кое е онова, което остава неизменно, и в което нищо не се причестява, и което не се причестява в нищо; коя е онази създаваща причина, в която може да се участва посредством резултатите, до които тя довежда; и кое е крайната причина, до която резултатите се връщат посредством причастията. От гледна точка на причестяването (или причестяването) тази триада е наречена „непричастно” (*améthektos*), „причастно” (*methektós*) и „причестяващо” (*meteñhôn*); от гледна точка на движение (или покой) – *monk*, *proodos*, *epistrophe*; от гледна точка на действие (или бездействие) – *ousia*, *dynamis*, *energeia*.

Съчиненията на Псевдо-Дионисий, състоящи се от четири трактата „За божествените имена”, „За църковната йерархия”, „За небесната йерархия”, „За мистичната теология” и десет писма<sup>4</sup>,

<sup>4</sup>I, II и V от тях коментират МТ (= *De mystica theologia*), VII – ЕН и IX е малък трактат върху символичната теология.

са написани с цел да се разпространи неговата „теология” – под това той разбира „методично учение за Бога”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> DN (= *De divinis nominibus*) I 8; II 1; III 1 et al.

Цялата творба се разделя на три части, съответстващи на трите аспекта на божествената триада, или теархия – термин, използван вероятно защото съчетава представите за множественост и единност, а също и защото „Бог” сам по себе си е просто едно от имената на Бога. Тези три части той нарича катафатична, символична и мистична<sup>6</sup>

<sup>6</sup> или апофатична; но стриктно погледнато, апофатичната е само първа част на мистичната.

теология. Катафатичната теология е учение за Бога като *proodos* или създаваща причина на формите. Тя е наречена така, защото формите са атрибутите, приписани на Бога. Тя е предмет на трактата „За божествените имена”. Символичната теология е учение за Бога като *epistrophê* или крайна причина, към когото тя се възкачва посредством осезаеми и умопостижими символи. Псевдо-Дионисий споменава трактат с такова име, но дори и да е съществувал, той не е съхранен: предметът се покрива от двата трактата за йерархиите и деветото писмо. Мистичната теология е учение за Бога като *monk*, неизменно недостижим за сетивата и ума, който е и предмет на трактата с това име и на петото писмо. Всяка теология включва три части: катафатичната се занимава с Благото, с умопостижимата триада и с една допълнителна триада, която ще бъде разгледана по-нататък; символичната се занимава със законовата, църковната и небесната йерархия; мистичната продължава чрез апофатичния метод, наречен така, защото отрича, че твърденията, приложени в катафатичната теология към Бог като първопричина, са значими за Бог като трансцендент към *henôsis*, свръх-умопостижимото единение с Бога посредством *agnôsia*, непознаването на Непознаваемото. В последните две теологии, които са аналогични, трите раздела са съответно очистващ, просветляващ и единяващ и така съответстват на трите етапа на възнесението на душата.

#### *В. Катафатичната теология*

Бог като създаваща причина е предмет на познанието (*tó noêtón*), най-висшето нещо, което може да бъде познато. А познаваемото е и назовимо. Божествената същност е непознаваема и затова не може да бъде назована. Името Едно, използвано от неоплатониците в опита да се изрази с думи онова, което изглежда неговата най-характерна черта, е неадекватен начин да се каже това, което би било изразено по-точно с такива неразбираеми понятия, като „това, което е по-единно от Едното” (*upêrênóménê*). Единствените „умопостижими имена на Бог” (*theônumiai voêtai*)<sup>7</sup>

<sup>7</sup> MT III (PG 3. 1033 A 13-14) Срв. DN I 8.

са тези на *voetá* или на формите. Първото от тях е името му на Благо (*agathônumia*)<sup>8</sup>,

<sup>8</sup> DN III 1 (PG 3. 680 B 2)

защото единствено това име изразява безграничното раздаване на божие провидение<sup>9</sup>

<sup>9</sup> DN II 1 (PG 3. 636 C 1-12); IV 1-4, 639 B – 700 C.

и затова включва едновременно понятието за създаваща и крайна причина<sup>10</sup>:

<sup>10</sup> DN I 2.

то отбелязва точката, в която божествените „единения“ (*enôseis*) и „разединения“ (*diakriseis*) – т.е. начините, при които теархията може да бъде разглеждана като едно, и начините, при които може да бъде разглеждана като много – са все още и разединения на единствата и единение на разединенията. Това име съдържа триадата „начало“ (*arche*), „свързаност“ (*sunochē*), „край“ (*péras*): всяко от двете понятия – *archē* и *péras* – представляват една страна от двойното движение на разединеното и единеното или слизване и завръщане, в чиито произход е Бог, а *sunochē* е връзката, която ги обединява.

Тройната функция съставя йерархичната дейност на умопостижимия свят, която оцелява, защото Бог „държи заедно“ (*sunichousa*) онези неща, които са от един порядък и кара най-висшето да упражнява провидение над по-низшето и ги прикрепя едно към друго, т.е. по-висшите да слизат към по-низшето, а то да се изкачва до тях<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> DN IV 12.

Този порядък в умопостижимия свят е резултат от продължението в него на процеса на разграничение (*diakrisis*), съгласно което Имената на свой ред се превръщат в триадата Мъдрост – Живот – Съществуване<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> DN II 5 (PG 3. 641 D 10 – 644 A 7).

След разискването за Бог като Мъдрост, като Живот и като този, който е<sup>13</sup>,

<sup>13</sup> DN V-VII.

са въведени две нови имена: Сила и Мир<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> DN VIII и IX.

Те предполагат трето разделение на триади на Мъдростта на Мъдрост – Сила – Мир, на които Константин е посветил три църкви в Византион, *Hagia Sofia*, *Hagia Dynamis* и *Hagia Eirene*. С тази триада (както това може да се прочете в трактата „За божествените имена“) дискусиата за формите е доведена до край, защото останалите две глави принадлежат, казано точно, съответно на символичната и апофатическата теологии – глава XII е посветена на символичните (библейски) имена на Бог, Цар на Царете, Господар на Господарите, Бог на Боговете, докато глава XIII изпреварва „За мистичната теология“, разглеждайки завършека на всички естества в Единното. Триадата Мъдрост – Сила – Мир обобщава подобаващо дискурса за катафатичната теология като показва, че дори и в своите собствени граници тя отразява



универсалния ритъм на *monê, proodos, epistrophê*: Бог е Мъдрост, защото у него като вечно местожителство на формите се предопределя всяко възможно битие и небитие; Бог е Сила, защото върви напред в своите сили, за да внесе живот във всички естества; и е Мир, защото довежда сблъсъка до хармония и възвръща множественото в Единното<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> DN XI 1 (PG 3. 948 D 1 – 949 A 1).

### С. Символичната теология

Триадата *monê, proodos, epistrophê* се възпроизвежда в света на Формите. Като *paradeigmata*<sup>16</sup>

<sup>16</sup> DN V 9 (PG 3. 824 C 9 - 14).

те пребивават в божествената природа: те тръгват от нея към умопостижимия и сетивния свят като нейни мислими атрибути, които биват изследвани в катафатичната теология и които като средства, посредством които теархията постига своята цел да съобщи на йерархиите всичко, което може да бъде познато за нея, са описани като „изрази на божественото провидение” (*prónoiai ekphantorikai*)<sup>17</sup>

<sup>17</sup> DN III 1 (PG 3. 680 B 4-5).

и „божествени прояви на воля” (*theia thelemata*)<sup>18</sup>,

<sup>18</sup> DN V 9 (PG 3. 824 C 9-14).

и тук иманентни като *lógoi*, те представляват средствата, посредством които тези светове се възвръщат към своя Творец и затова са описани като „възхождения” (*epistrophai*)<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> DN VII 3 (PG 3. 869 C 13 - 827 A 3).

В последния аспект те са предмет на символичната теология.

Символичната теология е изкачване от сетивното към умо-постижимото или познаваемото, което изкачване трябва да продължи в апофатичната теология от познаваемото към непознаваемото, достигайки своя връх в свръх-умопостижимото единение с трансцендентното Единно. Понятията сетивен, познаваем, непознаваем, единение имат обективно и субективно значение. Те могат да назовават поведението на субекта към обекта или качеството на обекта, които обуславят това поведение. Осезаемият свят, обективно казано, е част от света, който е достъпен за сетивата и като такъв може да бъде схващан като свят единствено на сетивното. Но веднъж проникнат от *lógoi* като следствие от божествения *proodos*, той се превръща в свят на символи. *La raison d'être* на символа не е в неговата сетивна същност, която го ограничава в даден ъгъл на време и пространство, но в смисловото му съдържание. Символичната теология е учение, в което вещественото се отхвърля и се извиква смисълът. Така тя е първата степен на апофатичната теология, защото работи чрез отрицания. Но докато символичната теология отхвърля вещественото и задържа значението,

апофатичната отхвърля самото значение. И двете теологии действат на принципа, че всяко естество, осезаемо или умопостижимо, мислимо в неговата собствена природа и съответно на природните му способности, е, както Св. Григорий Насийски смятал, теофания, изява или символ на Единното, което е отвъд битието<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> *CH IV 3 (PG 3. 180 C 3-13)*

*Lógoi* налагат на сътворения свят тираничната структура на техния първоизточник. Затова символите са разположени в три йерархични нива – Законово, Църковно и Небесно, отговарящо на разделението на света на предмети, хора и ангели. Псевдо-Дионисий ги определя като „свещен порядък” (*táxeis*), „учебния” (*epistēmai*) и *energeiai*, доближавайки се колкото се може до богоподобие, възхождайки към озаренията, поместени от Бог над тях, в съответствие със способността им да му се уподобяват<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> *CH III 1 (PG 3. 164 D 1-10).*

Това определение, освен че обяснява понятието теофания, показва, че всяка йерархия възпроизвежда в себе си троичното движение на теархията, защото „свещеният порядък” е неизменно установен, но при положение че „учението” причинява божествено сияние при слизането в порядъка под него и *energei* е средство за възхождане към неговия първоизточник. В този последен аспект те са отново символи на трите степени на възхода на душата към Бога; възхождането от Законовата към Църковната йерархия е очистване от веществеността на символите, която е ирелевантна за тяхното значение; възхождането от Църковната към Небесната йерархия е просветление, което прави тяхната множественост прозрачна, за да може Единното да бъде различено чрез тях, докато във възхождането от Небесната йерархия към теархията символичната теология е изоставена за сметка на апофатичната, посредством която душата е доведена до неизразимото единение (*énôsis*), което е свършената завършеност на обожествяването (*théôsis*). Но трите степени не са последователни: всяка една обхваща друга и затова всяка йерархия е също триада от очиствания, просветления и свършенства<sup>22</sup>,

<sup>22</sup> *CH X 3 (PG 3. 273 B 1-3); III 3 (168 A 11-15).*

макар че схемата е изпълнена изцяло само за небесната йерархия.

Макар Псевдо-Дионисий да не е постоянен в своята терминология, той обикновено назовава порядъците в йерархиите *diakosmêsis* – термин, използван също от александрийците, кападокийците и неоплатонистите. Във всяка йерархия висшата *diakosmêsis* се състои от „мистерии” (*teletai*), следващата – от „посветители” (*epistēmones, mustai*), третата – от тези, които са в процес на посвещаване в мистерии (*teloúmenoi*)<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> *EH V 1 (PG 3. 501 A 4-6).*

Мистерииите са неизменна, дадена от Бога Истина, доколкото тя може да бъде проявена на нивото на всяка йерархия, която посредством посветителите достига

до онези, които, посветени, биват обърнати към нея. Така трите определения за йерархия прилягат поотделно на нейните три *diakosmêseis*.

Осезаемите символи са най-енигматичните теофании<sup>24</sup>,

<sup>24</sup> *EH V 2 (PG 3. 501 B 11-14)*.

отдалечени най-много от техния прототип, прикриващи *lógoi* под воал<sup>25</sup>,

<sup>25</sup> *Ibid.*

за да защитят нежните очи от ослепителната светлина<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid. 501 C.*

По този начин те се появяват в законовата йерархия, при която мистериите са чисто механични церемонии, чието значение е неразкрито и писанията биват тълкувани единствено в техния „сетивен“, т. е. буквален смисъл.

Символите започват да се разчитат едва в църковната йерархия. Нейната теургия е извикването на смисъла на свещенодействията, които тя приема от сетивното и материалното чрез „умопостижимото“, т.е. аналогичната интерпретация на Писанията. Затова и нейните мистерии, едновременно осезаеми и умопостижими, са Писанията и Причастията<sup>27</sup>,

<sup>27</sup> *EH I 4 (PG 3. 376 B 11-13)*.

нейни посветители – свещениците, които тълкуват едните и отслужват другите, и нейни посветени – вярващите, които ги приемат<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> *EH V 2 (PG 3. 501 D 4-8)*.

Всяка *diakosmêseis* е разделена на три порядъка: най-низшият се дели на тези, които са подложени на очищение (катехумени); тези, които са били просветлени (утвърдени християни) и тези, които са се усъвършенствали (монаси); посветителите се делят на такива, които очистват (дякони), такива, които просветляват (свещеници) и такива, които усъвършенстват (йерарси, т.е. епископи<sup>29</sup>);

<sup>29</sup> *EH V 6.*

мистериите се делят на очищение при Кръщение<sup>30</sup>,

<sup>30</sup> *EH II.*

просветлението на Светото Писание<sup>31</sup>

<sup>31</sup> *EH I 4 (PG 3. 376 B 914)*.

и усъвършенстващия и единяващ обред на евхаристията, който е вратата към умопостижимия свят.

Умопостижимият свят е най-висшето естество и затова най-чистата от теофаниите. Ангелите или разумните същества (*theioi nóes*) представляват „вестителите на божественото Мълчание“, носещи „факли, които осветляват неговото присъствие на Бога, който обитава недостижими места“<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> *DN IV 2 (PG 3. 696 B 13-14).*

Триадите на църковната йерархия обаче са разпръснати, така че мистерията е отделна от посвещаващия, който е отделен от онези, които посвещава, които остават отделни от мистерията, в която биват посвещавани; умопостижимите триади са взаимноприсъщи на ниво по-близко до Единното; защото *Nous* е неотделим от своето познание и от обекта на неговото познание: *ousia*, *dýnamis* и *energeiá* се съдържат едно в друго<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> *CH XI 2 (PG 3. 285 D 5-6)*

Затова всяка *diakosmksis* проявява в своите порядъци освен собствените си функции и тези на останалите две. Мистерии се състоят от Серафими или „пламтящи“<sup>34</sup>,

<sup>34</sup> *CH XI 2 (PG 3.285 D 5-6)*

наречени така, тъй като представляват извор на светлина в своята йерархия; от херувими – “обилието от познание или излияние на мъдрост”<sup>35</sup>,

<sup>35</sup> *Ibid. 6-7.*

които препращат светлината<sup>36</sup>,

<sup>36</sup> *Ibid. 205 C 8-15.*

и от престоли, наречени така, защото приемат светлината<sup>37</sup>;

<sup>37</sup> *Ibid. 205 D 6-8.*

от посветителите във Властите, които, приковавайки очи в онова, което е отгоре, се превръщат в *paradeigmata* на Истината<sup>38</sup>;

<sup>38</sup> *CH VIII 1 (PG 3. 237 C \* - D 3).*

от Силите (*dynámeis*), които я съобщават<sup>39</sup>;

<sup>39</sup> *CH VIII 1 (PG 3. 240 D 8-9).*

и от Силите (*exousiai*), които я приемат<sup>40</sup>;

<sup>40</sup> *CH VIII 1 (PG 3. 240 A 9-12).*

от посветените в Началата, които в умаления обseg на тяхната *diakosmksis* имат същата функция като тази на Властите<sup>41</sup>;

<sup>41</sup> CH IX 1 (PG 3. 257 B 6-12).

от архангелите, чието име показва, че те опосредстват Началата (*archai*) и ангелите<sup>42</sup>;

<sup>42</sup> CH IX 2 (PG 3. 257 C 12 - D 2).

и от самите ангели, които са посветените в тяхната собствена *diakosmesis* и порядък, но като членове на небесната йерархия споделят посветителската си функция по отношение на църковната. „Те са посветени в свойството да бъдат вестители“<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> CH IX 2 (PG 3. 260 A 3).

В Дионисиевия корпус „Църковната йерархия“ следва „Небесната йерархия“, защото е нейно копие в по-широк смисъл, но в логичния ред на символичната теология тя идва на първо място, защото начинът на възхождане е от подобие към образец и продължава от образец до Единното. Навсякъде в „Църковната йерархия“ посветеният, който е обучаван в Светото Писание или участва в свещените обреди, е подканван да премине отвъд вещественото към откриването на истината и Единното; чрез този процес теургията на йерархията като цяло участва в умопостижимите действия на ангелите и така бива поведена по пътя от *theoria* към трансцендентния гносис, който е неотделим от обожествяването. Така в самия миг, когато Църквата поставя пред очите ни литургичния спектакъл в цялата му обредна сложност, тя си поставя една единствена цел, катартична и анагогична, да окуражи посредством множественото и сетивното практиката на негативната диалектика, която се стреми първо към умопостижимата простота на небесната йерархия, която тя отразява, и след това към това, на което самата небесна йерархия е отражение свръхнебесното Единно.

#### *D. Мистичната теология*

Възхождането от законовата към църковната йерархия е катарзис, както е просветление възхождането от църковната към небесната. Св. Григорий Назиански вече е подчертал опасностите от достигането до просветление преди очищението и Псевдо Дионисий повтаря това предупреждение. Ако методичното учение за Бога не извлича смисъла на материалните обекти от тяхната вещественост, то ще завърши в идолопоклонство. Ако това не е сторено в плана на сетивното, където веществеността на символа, така да се каже, неговата неподобност с това, което символизира, е очевиден за ума, който поради това е възпрян да го въздига в култ, то би било невъзможно да бъде сторено в плана на умопостижимого, където символите не са вече осезаеми обекти, но възприемаеми понятия, чието подобие с онова, което означават, е така близко, че би измамило непречистения поглед. Сродството (*oikeiôtês, syggéneia*), което чрез любовта, красотата, светлината, симетрията, полезността за лични и обществени цели приравнява символа с реалността, на която катафатичната теология е придала тези качества, примама душата към живот, живян изцяло на естетическо, интелектуално, рационално или утилитарно ниво; и ако тя навлезе изцяло в света на тези стойности, тя ще го направи единствен предмет на своето съзерцание по същия начин, по който

осезанието, лишено от разум, се отнася единствено до материалния свят. Ето защо дори в плана на умопостижимото символичната теология предпочита да борави по-скоро със символи, пренесени (не чрез човешкия опит, но основани на авторитета на истината, разкрита в Светото Писание) от сетивния в умопостижимия свят, отколкото с онези, които са свойствени на умопостижимия свят и от човешка гледна точка са неотличими от *lógoi*, които те крият. Несходният символ е по-надежден ръководен принцип от сходния. Естествата, които принадлежат на по-низше или по-просто, или дори на безобразно и несвързано ниво на битието, са онези, при които е най-лесно да се разбере, че Бог не е<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> *CH II 3 (PG 3. 141 A-C).*

Този принцип, установен от символичната теология, достига до своето логично заключение в апофатичната теология, която придава на Причината на битието името Небитие.

Възхождането от понятието за Бога като крайна причина, до което символичната теология достига в точката, в която започва катафатичната, въвежда мистичната теология, която в средновековната английска версия е правилно преведена като „*Hid Divinitie*” (скрита божественост – бел. пр.), защото думата *mustikos* не е съдържала нито една от психологическите асоциации, които ѝ се приписват, но е означавала само – тъй като излиза извън обсега на концептуализацията – че не може да бъде разяснена, а единствено изпитана и следователно остава скрита. Това е пълна аналогия сама по себе си, при която изкачването от Второто към Третото небе, което Св. Григорий Нисийски е оставил неизследвано, е разположено в неговия очистителен, просветителен и усъвършенстващ метод: отхвърлянето (*aphairesis*) на умопостижимите понятия, трансцендентният гносис, който разкрива, че Бог е непознаваем и оттук *agnosia* и единението с Непознаваемото, което тя внушава.

Първият метод е апофатичната теология, която действа чрез отхвърляне на формите и фигурите, които катафатичната теология извежда от Първата Причина и която символичната теология проследява отново оттам. Това все още е непостижима дейност, състояща се от последователно отрицание на божествените имена, последователно утвърждавани от катафатичната теология: двете теологии действат в едно и също поле, но в противоположни посоки, всяка действайки като проверка за другата. Това може да бъде видяно най-ясно в края на всяко действие: катафатичната теология, както е разяснена в трактата „За божествените имена”, завършва с такива твърдения като „Цар” и „Господ” и изисква апофатичната да я изведе от антропоморфизма; апофатичната теология завършва с отричането на това, че Бог е по някакъв начин, и изисква потвърждение, че Бог е Причина на всичко съществуващо и затова просто не може да не е. Дори и отрицанието, че Той е, е потвърждение, че той не е.

Платоновото схващане, че същността не е трансцендентна, но напротив, е основа на иманентността и първо проявление на нивото на външните протичания, е довело до дилемата на Плотин: „Дори да казваме, че Той не е, ние не казваме кой е Той”. Макар от гледна точка на символичната теология Не-съществуващото да може да е, по силата на неговото абсолютно несходство с Причината на съществуващото, все пак катафатичната теология показва, че най-незначителният измамен символ за Божествената природа е все още символ, не изцяло изразяващ, защото Бог е Благо и Благого включва и съществуването, и

несъществуването; апофатичната теология показва, че, далеч от това да бъде най-несходният символ, той е най-сходният символ и затова е и най-измамният. Но Дионисиевият смисъл на божествената трансценденция е достатъчно позитивен, за да противостои на поглъщането в категориите на сходния символизъм. Макар че той не смесва както правят това непосветените (*amustoi*) – Творец и сътворено, влагайки в двете понятието „съществуващо“, нито спира до – заедно с платониците – заключението на апофатичната теология. Ето защо той въвежда термина свръх-съществуващо (*hyperousios*), който не е нито съществуващо, нито не-съществуващо, но превъзхожда и двете. То е действително и затова не може да бъде предмет на неведение; човек е заслепен от яркостта на неговата реалност и следователно не може да бъде обект на познание; то е Бог и затова не може да бъде изобщо обект<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> *MT V (PG 3. 1048 A 15 - B 1).*

То дори не е Едно<sup>46</sup>,

<sup>46</sup> *MT I 1 (PG 3. 997 B 6).*

но цял свят, изпълнен с обекти, които не са обекти и които ние можем да назоваваме единствено, сякаш те са обекти, чрез повтарянето на представката *hyper*, която го превъзхожда, без да разрушава значението му. Парадоксалното име, което Псевдо-Дионисий дава на тези свръх-обекти - „скрити за съзерцание обекти (*mustika theamata*), едновременно потвърждава и отрича, че те са съзерцаеми, и *theoria*, с която ние ги съзерцаваме или не ги съзерцаваме, е *agnosia*, която е вторият метод или етап на мистичната теология.

Казвайки, че познанието за Бог е познанието, че той е непознаваем, Псевдо-Дионисий се съгласява с кападокийците, но изглежда е и оригинален в разбирането за *agnosia* в обективен смисъл като качество, присъщо на *mustika theamata*. Удовлетворението на душата или по-скоро нейната ненаситна радост в откритието, че да познаваш Бог означава да знаеш, че той е непознаваем, е нещо повече от чувствен опит, както го третира Св. Григорий Нисийски. То е конкретна реалност. Наистина *agnosia* не е Божествената същност сама по себе си, а само „мястото, където Бог е“<sup>47</sup> –

<sup>47</sup> *MT I 3 (PG 3. 1000 D 6).*

като ковчеже със съкровище, което може да притежаваш, но никога не може да отвориш: но все пак, притежавайки ковчезето, ти притежаваш съкровището.

Последният етап на мистичната теология – възхождането от *agnosia* към *henôsis* – е непосредствен преход. Веднъж влязъл в Божествения Мрак на *agnosia*, Мойсей се е единил по изключителен начин с този, който е напълно непознаваем<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> *MT I 3 (PG 3. 1000 A 9-10).*

В своя субективен смисъл *agnosia* е не повече отрицаваща, отколкото в обективния си смисъл. Тя не означава недостиг на ума, но неговото сливане с Бога, и следователно е мистична в техническия смисъл на думата<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> DN IV 13 (PG 3. 712 A).

Ролята ѝ обаче е по-скоро пасивна, отколкото активна<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> DN II 9 (PG 3. 648 B 3); VII 1, 865 D - 868 A; VII 2 872 A et al.

Agnosia изключва сетивното и следователно не може да бъде показана; тя изключва умопостижимото и следователно не може да бъде обучавана (*didakton*); и все пак е неизразимо и отвъдразсъдно виждане на единния ред<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> DN IV 6 (PG 3. 701 B 7).

Тя е неразграничима от екстаза и любовта. Под екстаз Псевдо-Дионисий разбира не изоставянето на волята и ума, но разпростиране на техните възможности отвъд тяхната природа, където те повече не могат да се опанят на себе си, но сблъсквайки се с божествената Мощ, която ги пресреща – т.е. с Божието Провидение, което съществува преди тях, вътрешната сила, която кара Теархията да действа<sup>52</sup>,

<sup>52</sup> DN IV 10.

с една дума Любовта (*Eros*) – се слива с тях. Цикълът на възхождение и възвръщане, очертан от катафатичната и символичната теология, е включен в еротичния цикъл, който върви вечно<sup>53</sup>

<sup>53</sup> DN IV 14.

от Бог през йерархиите, умопостижимото, сетивното, одушевеното и вещественото, налагайки своята природа над всички<sup>54</sup>,

<sup>54</sup> DN IV 12.

и в симетрично връщане като „еди-няваща сила" (*dynamis enopoios*), събира йерархично всички естества заедно в Единното<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> DN IV 13-17 (PG 3. 712 A - 713 D).

Тъй като Ерос е самата Божествена Природа и все пак се движи чрез сътворяване, той е подходящо назован „екстатична любов" (*erôs ekstatikos*)<sup>56</sup>:

<sup>56</sup> DN IV 13 (PG 3. 712 A 1).

но той предизвиква екстаз също и у другите, защото Любовта не позволява на тези, които обичат, да принадлежат на самите себе си<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Ibid. 1-2.

Така тук има два екстаза или отклонения от природата: Бог, както е схващан в катафатичната теология, низхожда от собствената си Природа, която е Единно, до границите на множествеността в теофанията на безбройни символи; а душата,



след възхода си от сетивното до умопостижимото в символичната теология, е изведена в мистичната теология от своята собствена умопостижима природа на множеството схващания до абсолютното Единно Бог. Резултатът от двата екстаза е всеобщото вливане в Единното<sup>58</sup>,

<sup>58</sup> *DN IV 15 (PG 3. 713 A 7-8 17, 713 D 3).*

което заедно с тях съдържа *monê, proodos, epistrophê*.

Все пак Бог не произлиза от себе си<sup>59</sup>

<sup>59</sup> *DN IV 13 (PG 3. 712 B 2-5).*

и божественият екстаз не се отъждествява с божествената трансценденция<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> *Ep. IX 5 (PG 3. 1112 C 6-14).*

Нещо повече, връзките на любовта, които свързват умопостижимите неща в едно в тяхната йерархия и онези, които ги възкачват до теархията над тях, до която достъпът е пряк, и онези, които ги свалят до йерархията отдолу, до която достъпът е от провидението<sup>61</sup>,

<sup>61</sup> *DN IV 10 (PG 3. 708 A 8-10).*

не разрушават природите, които свързват в едно. Само привидно възхождащата душа е способна на същностен екстаз. Въпреки това не липсва единство в „теургичните“ трактати, които настояват на строгото разделение на йерархиите и „теологичните“, които изглежда не го познават, защото Дионисиевите йерархии, за разлика от неоплатоническите, не са могъщи по свое собствено право, но са проводници на могъществото на Бога, който е не само единственият Творител, но и Крайна Причина, обуславяща възвръщането, което е едно и също на всички нива на съществуването, сетивния свят, хората и ангелите. Те са част от предмета на символичната теология, последният и най-сходен от символите, който трябва да бъде отхвърлен преди душата да излезе от себе си и да влезе в екстаз в Божествения Мрак. Като порядък те символизируют устойчивостта във възхождането към Бога чрез последователността на очищение, просветление, съвършенство; като учение те символизируют просветлението, което трябва да предхожда Блаженото Откровение; като действие са символ на съзерцанието, което е така проникновено, че душата се превръща в онова, което съзерцава. Но накрая душата трябва да премине отвъд всеки порядък, учение, действие и отвъд самата Небесна йерархия, която е най-висшият обект на съзерцание в обикновения смисъл на думата, и да схване божествената *agnosia*, в която тя навлиза след единението си с него, което не е абстрактна идея, но неговата истинска Единност; защото свръхумопостижимата *henôsis* означава едновременно причастие към Бог и това, което той е.

# **ЗА БОЖЕСТВЕНИТЕ ИМЕНА ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ**

второ издание

преводачи **Лидия Денкова Иван Христов**  
художник **Зоя Венциславова**  
технически редактор **Кирил Величков**

формат 84x108/32,14п.к.

Печат „**ВУЛКАН-4**” - София  
Издателство „**ГАЛ-ИКО**” - София  
ISBN 954-8010-88-7